FILOSOFIE

MINISTERUL EDUCAȚIEI ȘI ÎNVĂȚĂMÎNTULUI

FILOSOFIE

COLEGIUL DE REDACȚIE :

prof. univ. dr. **LUDWIG GRÜNBERG**, lector univ. dr. **ILIE PÂRVU**,
prof. univ. dr. **ION REBEDEU (coordonator)**,
lector univ. dr. **GHEORGHE RADU**, conf. univ. dr. **IOANA SMIRNOV**

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ
1985

Scanned with OKEN Scanner

Manualul a fost elaborat pe baza programei de „*Filosofie*", aprobată cu numărul 27 147/1985 de Ministerul Educației și Învățământului.

Autorii manualului :

Prof. univ. dr. **Ionel Achim** ; prof. univ. dr. **Constantin Borgeanu**, membru corespondent al Academiei de Științe Sociale și Politice; lector univ. dr. **Ion Ceapraz** ; conf. univ. dr. **Gheorghe Ceaușu** ; prof. univ. dr. **Vasile Ciocirlan** ; lector univ. dr. **Marin Diaconu** ; lector univ. dr. **Florin Druță** ; prof. univ. dr. **Ion Florea** ; conf. univ. dr. **Georgeta Florea** ; conf. univ. dr. **Alexandru Florian** ; prof. univ. dr. **Dumitru Ghișe**, membru al Academiei de Științe Sociale și Politice ; conf. univ. dr. **Constantin Grecu** ; lector univ. **Marian Grigore** ; prof. univ. dr. **Ludwig Grünberg** ; lect. univ. dr. **Ioan Iosep** ; prof. univ. dr. **Nicolae Kallós**, membru al Academiei de Științe Sociale și Politice ; prof. univ. dr. **Călina Mare**, membru corespondent al Academiei de Științe Sociale și Politice ; asist. univ. dr. **Vasile Morar** ; prof. univ. dr. **Tiberiu Nicola** ; lect. univ. dr. **Ilie Pârvu** ; lect. univ. dr. **Cezar Radu** ; lector univ. dr. **Gheorghe Radu** ; prof. univ. dr. **Ion Rebedeu** ; prof. univ. dr. **Vasile Rus** ; conf. univ. dr. **Ioana Smirnov** ; conf. univ. dr. **Nicolae Stratone** ; prof. univ. dr. **Alexandru Tănase**, membru al Academiei de Științe Sociale și Politice ; lect. univ. dr. **Vasile Tonoiu** ; lect. univ. **Damian Teodosiu** ; lect. univ. dr. **Elena Zamfir**

Referenți științifici :

Conf. univ. dr. **Mircea Flonta** și prof. univ. dr. **Alexandru Valentin**

Redactor : Conf. univ. **Ilie Sârzea**
Tehnoredactor : **Elena Oprișeanu**
Coperta : Arhitect **Sorin Vasilescu**

Scanned with OKEN Scanner

PREFAȚĂ

Manualul se adresează tuturor studenților institutelor de învățămînt superior, cu excepția celor de la facultățile de istorie-filosofie. Fiind destinat cu precădere tineretului universitar, manualul încearcă, totodată, să răspundă interesului unui cerc mai larg de cititori pentru cunoașterea și aprofundarea filosofiei marxiste : cadrelor didactice, propagandiștilor și cursanților diferitelor forme ale învățămîntului politico-ideologic, tuturor celor care sînt preocupați de înțelegerea fundamentelor filosofice ale cunoașterii și culturii contemporane, ale activității revoluționare de edificare a societății socialiste în țara noastră.

Elaborat pe baza programei de învățămînt aprobată de Ministerul Educației și Învățămîntului, manualul valorifică — din perspectiva specifică filosofiei — orientările, tezele și aprecierile cuprinse în documentele Partidului Comunist Român, evidențiind importanta contribuție a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, la dezvoltarea creatoare a materialismului dialectic și istoric.

Autorii au avut permanent în vedere locul important al filosofiei în ansamblul culturii noastre, în formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste a viitorilor specialiști. Însușirea materialismului dialectic și istoric permite viitoarelor cadre de specialiști în diverse domenii să dobîndească o temeinică pregătire profesională, fără a aluneca pe panta profesionismului îngust, astfel încît să aibă un larg orizont cultural, să înțeleagă just legile dezvoltării economico-sociale și tendințele generale ale dezvoltării umane, să acționeze consecvent în spiritul *„politicii partidului nostru comunist, care se călăuzește ferm după concepția revoluționară materialist-dialectică și istorică"*[1].

Manualul a fost elaborat într-o viziune unitară asupra materialismului dialectic și istoric, în concordanță cu geneza și statutul teoretic ale filosofiei marxiste, astfel încît să nu existe o separare artificială a materialismului dialectic de materialismul istoric, a materialismului de dialectică. În același timp, autorii s-au străduit să prezinte problematica filosofiei în strînsă legătură cu cerințele practicii sociale, cu tendințele dezvoltării științei și culturii, căutînd să pună în evidență importanța filosofiei marxist-leni-

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 14.

niste în înțelegerea proceselor complexe caracteristice epocii noastre. Cum era firesc, în concordanță cu principiile partidului nostru privind confruntările de idei în lumea contemporană, argumentarea concepției materialist-dialectice se realizează în cadrul unui dialog critic și constructiv cu cele mai semnificative orientări și tendințe din gîndirea filosofică actuală. In acest sens, a fost valorificată în lecții o bibliografie cuprinzătoare, absolut necesară pentru studiul filosofiei în învățămîntul superior și care, totodată, îi orientează pe studenți în înțelegerea și aprecierea unor puncte de vedere din literatura filosofică și a unor aspecte teoretice-metodologice fundamentale din cunoașterea științifică contemporană.

Ca orice curs universitar, manualul își propune doar să îndrume, dar nu să suplinească lectura textelor filosofice, care rămîne o condiție esențială în vederea însușirii aprofundate a materialismului dialectic și istoric, a încadrării cunoștințelor de specialitate în sistemul de valori ale societății socialiste românești contemporane. Modul cum este conceput prezentul manual, cu referințe ample la textele fundamentale ale clasicilor materialismului dialectic și istoric și la o semnificativă literatură filosofică contemporană, răspunde cerinței formulate în mod expres în Raportul prezentat de tovarășul Nicolae Ceaușescu la cel de-al XIII-lea Congres al partidului, unde se arată că în întreaga activitate ideologică este necesar *„să se asigure studierea filosofiei marxist-leniniste, a lucrărilor de bază ale lui Marx, Engels și Lenin, precum și alte lucrări teoretice, contemporane"*[2].

Însușirea materialismului dialectic și istoric constituie o condiție indispensabilă pentru formarea unor cadre cu o temeinică pregătire, cu un mod de gîndire dialectic și un larg orizont cultural, cu o viziune filosofică adecvată asupra implicațiilor social-umane ale specialității pentru care se pregătesc și o înaltă conștiință revoluționară.

Colegiul de redacție este conștient că manualul este susceptibil de îmbunătățiri și exprimă încă de pe acum mulțumiri tuturor celor care vor avea bunăvoința de a-i transmite, prin intermediul Editurii Didactice și Pedagogice, eventualele lor opinii, observații și sugestii.

București, iunie 1985

Colegiul de redacție

---

[2] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 58.

Scanned with OKEN Scanner

CUPRINSUL

STATUTUL ŞI ROLUL FILOSOFIEI IN VIAŢA SOCIALĂ 9

1

Specificul şi problematica filosofiei 9

1. Obiectul filosofiei 9
2. Locul filosofiei în ansamblul vieţii spirituale a societăţii 13
3. Teorie şi metodă în filosofie 20

2

Geneza şi originalitatea materialismului dialectic şi istoric 30

1. Condiţiile social-istorice şi teoretico-ideologice ale apariţiei filosofiei marxiste 30
2. Materialismul dialectic şi istoric — revoluţie în filosofie 38
3. Filosofia marxistă şi lumea contemporană 45
4. Contribuţia Partidului Comunist Român la dezvoltarea creatoare a materialismului dialectic şi istoric 49

EXISTENŢĂ ŞI CONŞTIINŢĂ 55

3

Materialitatea lumii 55

1. Filosofie şi ontologie 55
2. Categoria de materie în filosofia premarxistă 60
3. Concepţia materialismului dialectic despre materie şi importanţa ei metodologică 62

4

Spaţiul şi timpul 70

1. Evoluţia istorică a concepţiilor despre spaţiu şi timp 70
2. Interpretarea materialist-dialectică a spaţiului şi timpului 75
3. Unitatea dialectică dintre materie, mişcare, spaţiu şi timp în perspectiva ştiinţei contemporane 77

5

Infinitatea lumii 85

1. Infinitul în gîndirea filosofică 85
2. Rolul „infinitului" în cunoașterea științifică 90
3. Infinitatea lumii materiale ; problema cosmologică 92

6

Geneza și natura conștiinței 97

1. Reflectare și informație 97
2. Condiționarea socială și trăsăturile caracteristice ale conștiinței . . . 100
3. Unitatea lumii 108

SISTEM ȘI STRUCTURĂ. STRUCTURALITATEA VIEȚII SOCIALE 117

7

Materialismul dialectic și abordarea structural-sistemică 117

1. Conceptul de structură și metoda structurală 117
2. Dialectica materialistă și structuralismul 124

8

Societatea ca sistem 130

1. Categoria de formațiune socială și implicațiile ei teoretico-metodologice . 130
2. Corelația dintre bază și suprastructură ; rolul activ al suprastructurii socialiste 136

9

Structura socială 141

1. Structura de clasă și evoluția ei 141
2. Dinamica structurii sociale în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate 145
3. Masele populare și dialectica vieții sociale 146

10

Formele istorice de comunitate umană 151

1. Specificul și funcțiile familiei 151
2. Națiunea și contemporaneitatea 154

CONEXIUNE ȘI DETERMINISM. DETERMINISM SOCIAL ȘI LIBERTATE 160

11

Principiul determinismului 160

1. Determinismul ca teorie și metodă 160
2. Categorii ale determinismului 163
3. Principiul determinismului și cunoașterea științifică 168

12

Problema libertății 174

1. Concepția materialismului dialectic și istoric despre determinismul social 174
2. Libertatea ca unitate dintre cunoaștere, valorizare și acțiune 179
3. Libertatea și responsabilitatea — valori fundamentale ale societății socialiste 182

Scanned with OKEN Scanner

DIALECTICA DEVENIRII. PROGRESUL SOCIAL 185

13

Principii ale devenirii 185

1. Dialectica : semnificații, teorii și modele 185
2. Unitatea și opoziția contrariilor 192
3. Dialectica schimbărilor cantitative și transformărilor calitative . . . 197
4. Negația și rolul ei în procesul dezvoltării 199

14

Dezvoltare și progres social 206

1. Societatea ca istorie 206
2. Dialectica contradicțiilor în viața socială 210
3. Progres și revoluție socială 214
4. Particularități ale progresului social în condițiile socialismului . . . 218

CUNOAȘTERE ȘI ADEVĂR 220

15

Obiectul și problematica gnoseologiei 220

1. Orientări și poziții în teoria cunoașterii 220
2. Perspectiva inițiată de materialismul dialectic și istoric în gnoseologie . 226

16

Dialectica procesului cunoașterii 232

1. Structura și modalitățile cunoașterii 232
2. Abstract și concret, analitic și sintetic, *a priori* și *a posteriori* în cunoaștere 235
3. Funcțiile de cunoaștere ale limbajului 240

17

Forme și metode ale cunoașterii științifice 243

1. Observație și experiment 243
2. Ipoteza și teoria științifică 246
3. Axiomatizare, formalizare și modelare în cunoașterea științifică contemporană 249

18

Teoria adevărului 254

1. Tipuri de abordare a problemei adevărului 254
2. Conceptul de adevăr 257
3. Adevăr și verificare 261

CONȘTIINȚA SOCIALĂ ȘI FORMELE EI 264

19

Structura și dinamica conștiinței sociale 264

1. Conceptul de conștiință socială 264
2. Raportul dintre existența socială și conștiința socială 272
3. Corelația dialectică „existență socială – conștiință socială" în procesul făuririi noii orînduiri în țara noastră 276

Scanned with OKEN Scanner

20

Conștiința politică și juridică 281

1. Specificul conștiinței politice; trăsăturile conștiinței politice socialiste . 281
2. Particularitățile și funcțiile conștiinței juridice 286

21

Conștiința morală 289

1. Structura conștiinței morale ; valori, norme și idealuri etice 289
2. Morala socialistă și rolul ei în înfăptuirea progresului social-uman . . 293

22

Arta 296

1. Specificul artei în ansamblul conștiinței sociale ; caracteristici ale imaginii artistice 296
2. Funcțiile artei ; rolul artei și al conștiinței estetice în dezvoltarea multilaterală a personalității umane 301

23

Știința 306

1. Știința – modalitate de cunoaștere și formă a conștiinței sociale . . . 306
2. Știința și societatea ; importanța științei în edificarea socialistă a țării noastre 310

24

Religia 314

1. Originea, esența și funcția socială a religiei 314
2. Socialismul și religia. Atitudinea partidului comunist și a statului socialist față de religie și instituțiile religioase 318
3. Educația materialist-ateistă, parte integrantă a procesului de dezvoltare a conștiinței socialiste . . . . . .

VALOARE, CULTURĂ, UMANISM 323

25

Valoare și cultură 323

1. Problematica axiologiei 323
2. Valoarea – concept fundamental al filosofiei culturii 327

26

Cultură și civilizație 333

1. Structura și dinamica culturii 333
2. Raportul dintre cultură și civilizație 336
3. Civilizația socialistă și sistemul ei de valori 339

27

Omul și condiția umană. Umanismul 342

1. Ideea de umanism în perspectivă istorică 342
2. Umanismul filosofic marxist și confruntările de idei contemporane asupra condiției umane 345
3. Materialismul dialectic și istoric – fundament teoretic al umanismului revoluționar 351

Scanned with OKEN Scanner

STATUTUL ŞI ROLUL FILOSOFIEI ÎN VIAŢA SOCIALĂ

1

SPECIFICUL ŞI PROBLEMATICA FILOSOFIEI

Filosofia ocupă un loc aparte în viaţa spirituală a societăţii. Ea propune întrebări, demersuri metodologice, viziuni teoretice şi criterii de discernămînt valoric care deschid perspectiva unei abordări totalizatoare a lumii şi a condiţiei umane. Prin filosofie, o cultură dobîndeşte conştiinţa sa problematizantă, capacitatea de a scruta ansamblul „articulaţiilor" sale şi, astfel, îşi înţelege propriile-i resturi.

Recurgînd la o sugestivă reflecţie eminesciană, am putea spune că *„filosofia este oarecum rezumatul şi formula generală a unei epoce"*. O asemenea caracterizare — rimînd semnificativ cu modul cum a conceput filosofia Marx, ca o *„chintesenţă spirituală a epocii ei"*[1] —, este astăzi de stringentă actualitate. Pentru că ritmul dezvoltării istorice, implicaţiile umane ale proceselor revoluţionare, creşterea complexităţii situaţiilor de decizie, mutaţiile survenite în structura internă a ştiinţei şi în modalităţile de expresie artistică accentuează, în epoca noastră, nevoia de a explica lumea în integralitatea şi dinamismul ei, de a înţelege cum e cu putinţă cutezanta aventură a cunoaşterii, de a căuta temeiurile opţiunilor umane în vederea edificării unei vieţi demne, trăită în orizontul valorilor culturii. Cu alte cuvinte, nevoia de filosofie.

1. Obiectul filosofiei

Orice tentativă de a răspunde, *ab initio*, la întrebarea „ce este filosofia ?", are de trecut obstacolul semnalat într-un celebru dialog platonician, prin remarca lui Socrate: *„omul nu poate să caute nici ceea ce ştie, nici ceea ce nu ştie. Nu poate să caute ceea ce ştie fiindcă ştie şi nimeni n-are nevoie să caute ceea ce ştie ; nu poate să caute nici ceea ce nu ştie, fiindcă nu ştie ce anume să caute"*[2]. De fapt, răspunsul la întrebarea „ce este filosofia ?" va avansa cu fiecare nouă temă ; el ar fi mai uşor de formulat explicit abia după studiu şi nu înaintea lui. Neputîndu-ne totuşi dispensa, din considerente didactice, de o prealabilă conturare a cadrului problematic şi sistemului de referinţă în care se va înscrie manua-

[1] K. Marx, *Articol de fond din Kölnische Zeitung*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, ESPLP, Bucureşti, 1957, p. 107.

[2] Platon, *Menen*, în *Opere*, II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976, p. 387.

Scanned with OKEN Scanner

lul nostru, vom încerca să învingem dificultăţile pornind cu o primă aproximaţie, pe care ne-o sugerează chiar sensul etimologic. Cuvîntul „filosofie" provine de la doi termeni din limba greacă (*filos*=iubitor de ; *sofia*=înţelepciune), desemnînd iniţial orice efort al spiritului omenesc pentru a dobîndi cunoştinţe noi, rîvna de a căuta înţelepciunea şi de a trăi prin ea.

Cu timpul, pe măsura efortului progresiv al spiritului omenesc de a se cunoaşte pe sine în raporturile polimorfe cu realitatea naturală şi socială, conceptul de filosofie a dobîndit o semnificaţie mai restrînsă şi mai precisă. Omul intră în raporturi extrem de complexe cu realitatea şi el nu se poate mulţumi cu explicarea aspectelor particulare ale lumii, care să-i determine o sporire a eficacităţii activităţii de transformare a unor „zone" ale realului, ci îşi pune şi întrebări de genul următor : „ce este lumea ? ; „a fost ea creată sau este eternă ?" ; „este oare ea pe măsura posibilităţilor noastre de cunoaştere ?" ; „cum putem conferi un temei idealurilor pe care ni le făurim în viaţă ?". Aceste probleme, şi multe altele asemănătoare, au apărut în procesul practicii sociale datorită necesităţii de a constitui o interpretare totalizatoare a lumii pentru „a desluşi" locul şi rostul omului în univers şi a ierarhiza formele de existenţă în raport cu valoarea lor – istoriceşte şi social-mente determinată – pentru om. Filosofia ne oferă, prin intermediul unui sistem coerent de cunoştinţe, o concepţie de ansamblu asupra lumii, care implică o anumită înţelegere a condiţiei umane. De aceea, filosofia concentrează, ca într-un focar, reflecţia metodică asupra tabloului caleidoscopic al experienţelor umane prin care se realizează tulburătorul dialog dintre „eu" şi lume.

Părăsind limbajul metaforic şi încercînd să surprindem *obiectul specific al filosofiei*, constatăm că el nu a fost totdeauna acelaşi. Cu alte cuvinte, obiectul filosofiei are o evoluţie în decursul istoriei culturii.

La începuturile ei, filosofia cuprindea ansamblul elaborărilor teoretice. Faptul că, spre exemplu, Thales din Milet (în secolele VII–VI î.e.n.) aborda, în lucrări care se declarau *filosofice*, atît probleme referitoare la determinaţiile cele mai generale ale existenţei, cît şi probleme care îşi vor găsi ulterior locul în cîmpul ştiinţelor (geometrie, cosmogonie, astronomie, fizică) exprimă o atare viziune asupra obiectului filosofiei.

De abia după ce Socrate a centrat explicit filosofia pe om[3] şi pe baza diversificării cunoştinţelor specializate, are loc – prin opera lui Platon şi, îndeosebi, a lui Aristotel – o delimitare a demersului ştiinţific de cel caracteristic filosofiei. În epoca clasică a filosofiei din Grecia antică (secolele V–IV î.e.n.), problematica *ontologiei*[4], apărută încă în perioada pre-socratică, dobîndeşte o relativă autonomie. Totodată, începînd cu Socrate, se cristalizează problematica *gnoseologiei*, prin care se deplasează accentul de la *„gîndirea despre lucruri"* la *„gîndirea despre gîndire"*,

---

[3] Tocmai prin această abordare antropocentrică, Marx îl consideră pe Socrate „demiurg al filosofiei greceşti", adăugînd : *„Socrate este filosofia personificată"* (K. Marx, *Deosebirea dintre filosofia naturii la Democrit şi filosofia naturii la Epicur* şi *Caiete de Istorie a filosofiei epicuriene, stoice şi sceptice*, în K. Marx – Fr. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Editura Politică, Bucureşti, 1968, p. 30 ; 200).

[4] *Ontologia* (de la gr. *ontos*=existenţă ; *logos*=teorie) este teoria existenţei ; *gnoseologia* (de la gr. *gnosis*=cunoaştere) este teoria cunoaşterii, iar *axiologia* (de la gr. *axia*=valoare) este teoria generală a valorii.

Scanned with OKEN Scanner

cunoașterea devenind obiect distinct al reflexivității filosofice. Capătă contururi tot mai precise preocupările de *logică* și de *etică*, iar interesul pentru *filosofia naturii* este conjugat cu cel pentru *filosofia socială*. Această amplificare a registrului problematic al filosofiei a fost posibilă datorită procesului concomitent de autonomizare a filosofiei și de delimitare a unor domenii particulare de cercetare științifică (în prelungirea cărora se vor constitui științele moderne ale naturii).

După o perioadă în care au intervenit factori perturbatori (în evul mediu filosofia dominantă devenind un fel de *„ancilla teologiae"*), procesul desprinderii succesive a științelor de filosofie continuă în epoca Renașterii și, cu deosebită amploare, în secolele XVII–XIX. În noile împrejurări, filosofia tinde să se situeze *deasupra* științelor, devenind un instrument de armonizare a cunoștințelor disparate oferite de științele particulare, propunîndu-și să „îmblînzească" asperitățile, să sincronizeze eforturile, să arunce într-un fel „punți" peste abisuri. Și, pentru a realiza toate acestea, filosofia își revendica privilegiul de a pătrunde într-o „zonă" a unor esențe inaccesibile cunoașterii științifice și de a formula, pe cale speculativă, „principiile ultime" ale existenței. Prezentîndu-se orgolios ca o „regină" a științelor, filosofia era de fapt într-o situație analogă regelui Lear care, în cunoscuta tragedie shakespeariană, după ce și-a împărțit regatul între fiice, rătăcea pe drumuri fără adăpost. Suveranitatea *de drept*, revendicată de filosofie, nu mai avea însă acoperire în situația *de fapt*. După constituirea științelor moderne ale naturii – fizica (secolul XVII, Galilei), chimia (secolul XVIII, Lavoisier), biologia (secolul al XIX-lea, Lamarck) –, chiar psihologia (prin utilizarea metodei experimentale) și sociologia (care va dobîndi statut științific prin descoperirea de către Marx a legilor dezvoltării sociale) se aflau în pragul unor mutații. Apăruse, treptat, o discordanță evidentă între starea de drept (existența unor științe care-și probau disponibilitățile teoretice prin explicații, predicții, aplicații) și starea de fapt (pretențiile filosofiei de a fi o „știință a științelor"). Este meritul lui Marx de a fi fructificat contribuția importantă a lui Kant – care, în *Critica rațiunii pure* (1781), a depășit orgoliul elaborării unei metafizici (ontologii) situată deasupra științelor pentru a descifra principiile *ultime* ale existenței. Dar Marx a depășit și criticismul kantian, considerînd că nu pot fi găsite nici principii *prime* pentru fundarea *ne varietur* a condițiilor de posibilitate ale oricărei cunoașteri. Opera lui Marx deplasează accentul de la cunoaștere la atitudine practică, la valorizare și creație, eliberînd discursul filosofic de „speculativismul metafizic" și „contemplativismul gnoseologist", centrîndu-l pe problematica omului angajat în procesul practic al auto-edificării sale. Se produce, astfel, o nouă *restructurare a obiectului filosofiei*, circumscrisă în sfera *investigării determinațiilor celor mai generale ale universului din unghiul de vedere al semnificațiilor lor pentru condiția umană*.

Întreaga evoluție istorică anterioară a condus, spre mijlocul secolului al XIX-lea, la o asemenea delimitare riguroasă a obiectului filosofiei și la instaurarea, din perspectiva marxistă, a unor raporturi dialectice cu științele, care să-i permită să se sprijine pe achizițiile și procedurile științei, articulîndu-le totodată integrator într-o teorie aptă să fundamenteze o *metodologie* generală a cunoașterii, o *criteriologie* a opțiunilor valorice și o *strategie* a acțiunii revoluționare.

Problematica filosofiei – așa cum o înțelegem noi astăzi – s-a conturat în urma unui proces care nu s-a încheiat prin apariția materialismului dialectic și istoric. De altfel, datorită contribuției lui Marx s-au constituit, în sensul deplin al cuvîntului, științele

Scanned with OKEN Scanner

sociale (istoria, economia politică, sociologia etc.), ceea ce a dat un nou impuls filosofiei sociale. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea a luat naștere, prin abordarea totalizatoare a valorilor culturii, problematica specifică unui nou domeniu al reflexivității filosofice : *axiologia*. Direcția nouă, deschisă în secolul XX, de cercetările de logică simbolică modernă, a oferit un instrument indispensabil *filosofiei științei* și, totodată, a permis conturarea unor preocupări aparte de *logică filosofică*.

Este semnificativ că, în ultimele decenii, accentuarea interesului pentru axiologie și filosofia culturii are loc concomitent cu o încercare de revigorare a unei filosofii a naturii, stabilindu-se un fertil dialog cu științele. Transformarea antropologiei tradiționale într-o disciplină științifică (antropologia culturală) a conferit noi dimensiuni antropologiei filosofice, implicată actualmente în variatele proiecte de reconstrucție a *ontologiei umanului*. Asemenea proiecte fac să dispară compartimentările rigide ale problematicii filosofiei, angajînd principalele domenii ale reflecției filosofice contemporane : *ontologia, gnoseologia și filosofia științei, logica filosofică, axiologia și filosofia culturii, filosofia socială* — cu incidențele ei asupra *eticii, esteticii* etc. — și *antropologia filosofică*.

Prin obiectul ei, așa cum s-a constituit în cadrul unui proces complex — pe care l-am schițat doar în liniile sale esențiale — filosofia cuprinde o reflecție metodică asupra totalității activităților și experiențelor umane, răspunzînd la marile întrebări privind determinațiile generale ale existenței, raporturile omului cu ansamblul universului și cu civilizația făurită de el. Existența, nu numai sub aspectele ei particulare (care incită științele spre cunoaștere, în virtutea trebuinței de dominare practic-utilitară a lumii), ci și *ca totalitate*, pune omului probleme pe care el simte imperios nevoia să le dezlege. Și, deși această nevoie nu se înscrie strict în perimetrul trebuințelor practic-utilitare ale omului, ea este esențială pentru el ca ființă socială. Omul efectuează constant tentativa de a se înălța spre absolut și universal, de a obține o imagine totalizatoare, cu riscul unor extrapolări la infinit care — chiar atunci cînd se sprijină pe date și procedee ale științei — nu satisfac sub raport logic criteriile de validare proprii cunoașterii științifice riguroase.

Este lesne de înțeles că filosofia s-a constituit ca un domeniu relativ autonom al culturii ; ea are o finalitate proprie, pe care nici o altă formă a conștiinței sociale nu și-o poate asuma și care se realizează nu prin izolare, ci prin interrelație activă, dinamică cu celelalte manifestări ale spiritualității umane. Nu este, însă, tot atît de ușor să surprindem cărei trebuințe umane fundamentale îi răspunde filosofia, propunînd o imagine de ansamblu despre lume ca totalitate. D. D. Roșca considera că *„filosofia nu poate renunța la elaborarea imaginii în discuție deoarece, așa cum reiese din lunga ei istorie, orice doctrină filosofică demnă de luat în seamă nu poate evita postularea — explicită, ori numai implicită — a unei anumite ierarhii a principalelor forme de existență, forme printre care se află și aceea care se numește om, omul cu valorile de civilizație materială și de cultură spirituală create de el"*[5]. Chiar neformulată explicit, această ierarhizare valorică a formelor de existență reprezintă, în ultimă instanță, finalitatea întrebărilor specific filosofice, care ne îndreaptă spre

[5] D. D. Roșca, *Știință și filosofie*, în *Ce este filosofia ?*, Editura Științifică, București, 1970, p. 13.

Scanned with OKEN Scanner

alcătuirea unui tablou general despre lume (și a unei sinteze *sui-generis* între obiectiv și subiectiv, între real și ideal). Interogația filosofică vizează existența sub aspectele sale generale, valorifică ansamblul cunoștințelor din perspectiva înțelegerii și „modelării" condiției umane, urmărind coordonarea și ierarhizarea valorilor (teoretice, morale, politice, estetice, utilitare etc.) care guvernează viața omului. *Perspectiva axiologică* conferă un statut distinct demersului cognitiv în filosofie[6], permițîndu-i să ierarhizeze formele de existență din punctul de vedere al *valorii* lor pentru om, într-un context socio-cultural determinat. Această ierarhizare poartă întotdeauna, pentru fiecare concepție filosofică, pecetea unui moment istoric, a unui anumit referențial socio-cultural.

În și prin inevitabila varietate — constatabilă atît în decursul istoriei cît și în evantaiul interpretărilor contemporane — demersul filosofic prezintă anumiți invarianți. Identificarea lor ne va permite să surprindem locul și rolul filosofiei în ansamblul vieții spirituale a societății.

2. Locul filosofiei în ansamblul vieții spirituale a societății

Filosofia este — precum știința, arta, morala, religia — una din formele conștiinței sociale. Ne va interesa, în continuare, să dezvăluim cu precădere notele distinctive ale modalității filosofice de raportare spirituală la lume.

În primul rînd, filosofia ni se relevă a fi o *interpretare totalizatoare a universului, o concepție despre lume în ansamblul ei*. Ca și știința, filosofia reprezintă o *formă de cunoaștere*. Dar, spre deosebire de științele naturii și ale societății, care ne oferă modele explicative asupra unor aspecte particulare ale lumii (naturale și sociale), filosofia este o concepție despre lume privită în întregul ei, ca totalitate. Puterea de intervenție asupra realului pe care o dă știința este atît de mare tocmai pentru că se sprijină pe o cunoaștere precisă, dar inevitabil limitată, parțială. Oricît de ample ar fi unele generalizări ale științei, ele nu vizează, prin însăși natura lor, existența ca totalitate. De aceea, devine un non-sens orice încercare de a ridica o anumită știință (mecanica, genetica, cibernetica etc.), sau chiar știința în întregul ei, la rangul unei concepții totalizatoare despre lume. Întrucît, cum sublinia K a n t, raportul între totalitate și părțile componente este sintetic (și nu analitic) și întrucît universalul (urmărit — prin înseși rosturile ei — de filosofie) nu este dat nemijlocit în experiență, imaginea de ansamblu pe care o oferă filosofia asupra lumii se constituie nu prin însumarea datelor științei, ci prin *interpretarea* lor, adică printr-o resemnificare, printr-un efort teoretic special care conduce la formularea unor enunțuri ce au drept obiect universul ca un tot. Fără a face apel la o cunoaștere totalizatoare, fără a re-semnifica ansamblul cunoștințelor umane din perspectiva înțelegerii, prospectării și „modelării" condiției umane, filosofia nu ar putea răspunde la întrebările ce privesc raportul dintre om și cosmos, dintre om și om, dintre individ și societate, în tentativa de a coordona și ierarhiza valorile (adevăr, bine, frumos, dreptate, libertate etc.), de a conferi un anumit sens existenței umane.

Mai mult decît atît. Viziunea de ansamblu specifică filosofiei se constru-

---

[6] L. G r ü n b e r g, *Axiologia și condiția umană*, Editura Politică, București, 1972 (cap. 9 : „Perspectiva axiologică în filosofie"), p. 283–308.

Scanned with OKEN Scanner

ieşte nu numai prin „totalizarea" cunoştinţelor ştiinţifice, ci la gradul cel mai înalt de generalitate, printr-o „totalizare" specifică cunoaşterii filosofice, construită concomitent pe datele complementare ale cunoaşterii discursive, pe de o parte, pe experienţa trăită şi acţiunea umană, pe de altă parte. Tocmai printr-o *totalizare de acest tip* şi prin urmărirea unui echilibru al dublei atitudini pe care omul o are faţă de realitate (senzorial-afectivă şi raţional-intelectuală), filosofia devine o concepţie despre lume în ansamblul ei. Şi, tot din această cauză, aderarea la o filosofie sau alta (marxistă, pozitivistă, existenţialistă, neotomistă etc.) nu pune numai probleme de gîndire pură, de consecvenţă logică, ci şi de convingere interioară, de opţiune valorică.

Chiar dacă fiecare din interpretările totalizatoare ale existenţei propuse de filosofie este „deschisă" înnoirilor sau depăşirilor, fiind determinată în substanţa ei intimă de coordonatele esenţiale ale contextului istoric obiectiv în care ea este elaborată şi pe care-l oglindeşte, de poziţia de clasă a filosofului, de nivelul dezvoltării ştiinţelor în epoca respectivă, niciodată filosofia nu poate renunţa la intenţia de a edifica o concepţie generală despre lume ca *totalitate*. O asemenea renunţare, atunci cînd are loc, elimină din conţinutul noţiunii de „filosofie" una din notele definitorii ale sale.

Dar nu orice concepţie despre lume dobîndeşte statutul filosofiei. *„Filosofia — remarcă pe drept cuvînt epistemologul elveţian J. Piaget — e o luare de poziţie raţională faţă de totalitatea realului", subliniind că „termenul de raţionat opune filosofia luărilor de poziţie pur practice sau afective, ori credinţelor acceptate pur şi simplu, fără o elaborare reflexivă".*[7]

Am putea spune că, în al doilea rînd, filosofia cuprinde numai acele concepţii totalizatoare despre lume elaborate în *termeni conceptuali*. Uneori filosofia aspiră să construiască sisteme teoretice atotcuprinzătoare (în cazul lui Aristotel, Spinoza, Kant sau Hegel); alteori păstrează sistematicitatea ca o dimensiune tacită (dialogurile lui Platon), potenţial (eseurile lui Montaigne) sau refuză programatic o abordare sistematică (Kierkegaard, Nietzsche); în toate cazurile, însă, ea face apel la noţiuni de maximă generalitate, la principalele categorii cu ajutorul cărora pluralitatea experienţelor umane devine inteligibilă conceptual şi ierarhizabilă valoric. Filosofiei îi este proprie, aşa cum spunea Kant, „o cunoştinţă din concepte".[8] Punînd problema lumii în totalitatea sa, filosofia se întreabă dacă este de natură „materială" sau „ideală", dacă în esenţă este „una" sau „pluralã", dacă implică „devenirea" şi „cauzalitatea", dacă presupune conexiuni care au atributul „necesităţii" şi în ce măsură ele oferă cîmp de manifestare „libertăţii" umane etc. Prin chiar punerea unei probleme filosofice se apelează la asemenea *categorii*, idei propulsive în termenii cărora gîndim *condiţiile de posibilitate* ale existenţei, cunoaşterii, valorizării şi acţiunii umane. De aceea, dezvăluind prejudecata acelora care au impresia că „posedarea filosofiei este situată în lipsa de cunoştinţe şi de studiu", Hegel atrage atenţia că, lăsat în nădejdea simţului comun, drumul filosofiei spre universalitatea cunoaşterii şi adevăr ar fi iremediabil blocat. *„Gînduri adevărate — menţionează Hegel — nu pot fi dobîndite decît în munca conceptului; el singur poate să producă*

---

[7] J. Piaget, *Înţelepciunea şi iluziile filosofiei*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970, p. 70.
[8] Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 621.

Scanned with OKEN Scanner

universalitatea cunoașterii, care nu e... nedeterminarea obișnuită și sărăcia simțului comun, ci este cunoașterea cultivată, este adevărul ajuns în forma sa autentică, care e capabil să fie bunul oricărei rațiuni conștiente"[9].

Filosofia îndeplinește o importantă funcție teoretico-metodologică tocmai pentru că poate construi — în variate modalități — enunțuri și principii referitoare la determinațiile fundamentale ale lumii ca totalitate. Din acest punct de vedere, chiar dacă unele orientări ale filosofiei idealiste prezintă analogii cu religia, analiza critică a idealismului ne pune în față probleme specifice, în virtutea pronunțatei deosebiri dintre filosofie și religie în viața spirituală a societății.

Și religia oferă, în felul ei, o concepție despre lume, o luare de poziție față de totalitatea realului, dar nesprijinită pe o elaborare reflexivă, ci exprimată printr-un ansamblu de reprezentări deformante și prin dogme care încearcă să se sustragă legitimării raționale (căreia, de altfel, nu i-ar putea rezista), substituind mijloacelor demonstrative apelul la persuasiune, la credință irațională și atestînd — prin însăși structura ei — incapacitatea de construcție teoretică, de esențializare, de producere de cunoștințe cu un conținut obiectiv. Marx sublinia că religia se adresează exclusiv sentimentului, pe cînd filosofia se adresează în primul rînd (deși nu exclusiv) rațiunii ; religia face promisiuni iluzorii pe cînd filosofia „nu promite decît adevărul" ; religia cere adepților ei doar „să creadă", pe cînd filosofia *„nu le cere să creadă în concluziile ei, ci le cere ca îndoielile să fie supuse cercetării"*,[10] nesustrăgîndu-se niciodată legitimării raționale și verificării practice. Numai filosofia este o concepție despre lume în ansamblul ei elaborată în termeni conceptuali. Excluzînd apelul la acte de credință fără legitimare rațională și bazîndu-se pe o logică a argumentării, filosofia tinde să-și structureze enunțurile într-o teorie generală (despre existență, cunoaștere, valoare), potrivit unor reguli metodologice. Ea operează cu noțiuni de maximă generalitate, utilizînd categorii ca : materie, mișcare, spațiu, timp, cauză, efect, contradicție, necesitate, întîmplare, adevăr, libertate etc. Operînd cu o arhitectură categorială nuanțată, adevărurile filosofiei se pot sprijini pe rezultatele și metodele științifice, de unde provine și capacitatea filosofiei de a realiza inflexiunea la obiect, de a orienta adecvat acțiunea umană.

Din faptul că modalitatea filosofică de cunoaștere este ireductibilă la cea științifică și din faptul că adevărul filosofic nu se impune în mod apodictic ființei gînditoare, nu rezultă nici că filosofia n-ar fi cunoaștere și nici că nu este necesară în construcția și reconstrucția edificiului științei. Întotdeauna, filosofia se mișcă într-un „spațiu de joc" creat prin însuși procesul dialectic al progresului științelor. Spre exemplu, filosofia marxistă este necesară științei, și mai ales științei contemporane (îndeplinind, în raport cu ea, o *funcție teoretico-explicativă și metodologică*), tocmai pentru că știința contemporană nu generează în mod spontan și univoc o singură perspectivă filosofică. Filosofia nu este un sistem conceptual unanim acceptat, ci se manifestă într-o diversitate de curente și orientări, adesea exprimînd „luări de poziție raționate" (de tipul „materialism-idealism" sau „determinism dialectic — determinism mecanicist") neechivalente prin statutul și rolul lor. Tocmai

[9] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Editura Academiei, București, 1965, p. 44; 46.
[10] K. Marx, *Op. cit.*, p. 109.

Scanned with OKEN Scanner

pentru că ideea obiectivității micro-obiectelor nu este tot atît de incontestabilă ca și alte date ale fizicii nucleare contemporane și tot atît de simplă ca ideea obiectivității unui macroobiect, teza filosofiei marxiste care permite argumentarea acestei interpretări se dovedește a fi importantă, fertilă pentru știință. Filosofia nu dă și nu-și propune să dea soluția directă a problemelor variate din diferite domenii ale cunoașterii, dar caută — și reușește — să întrețină climatul intelectual favorabil găsirii unei astfel de soluții, dă orientarea metodologică generală a demersului cognitiv.

Desigur, există chiar azi mai multe modalități de a concepe și practica filosofia, de a-i construi problematica. Ele conferă un timbru aparte confruntărilor de idei din filosofia contemporană, care iau ca termeni de referință trei mari orientări : *materialismul dialectic și istoric* (cu spectrul larg al manifestărilor sale creatoare), *filosofia analitică* (dominantă în lumea anglo-saxonă și în Scandinavia) și *fenomenologia* (cu implicațiile ei în elaborarea ontologiilor de factură existențialistă).

Materialismul dialectic și istoric părăsește orgoliul filosofiei tradiționale de a descifra definitiv fundamentele oricărei cunoașteri, explicîndu-i condițiile de posibilitate prin apel la practica social-istorică ; el centrează discursul filosofic pe problematica omului, integrat în ansamblul raporturilor sociale și angajat în procesul practic al auto-edificării sale. *Fenomenologia* consideră că întregul univers al științei își are fundamentul în conștiința umană care, prin actele ei intenționale, conferă sensuri existenței.[11] In schimb, *filosofia analitică* pune problema fundării științelor pe terenul limbajului lor, deplasînd accentul de la întrebările care vizează raportul omului cu universul și cu civilizația făurită de el la un nou tip de probleme, privind modul cum noi gîndim și vorbim despre lume. In timp ce o variantă a școlii analitice[12] rezervă numai științei prerogativele cunoașterii faptelor naturale și sociale (filosofia urmărind să desfășoare doar „o activitate de clarificare a faptelor conceptuale"), iar fenomenologia acordă doar filosofiei șansele unei „cunoașteri riguroase" (plasînd adevărul dincolo de preocupările științei), materialismul dialectic și istoric întrevede în raportul „știință-filosofie" o relație dialectică biunivocă între modalități distincte de cunoaștere.

Dificultatea de a stabili un acord general între interpretările filosofice nu înseamnă că, în decursul zbuciumatei ei istorii, cunoașterea filosofică nu a înregistrat progrese. Chiar dacă un sistem filosofic nu poate fi infirmat în același fel ca o teorie științifică, totuși evoluția de ansamblu a filosofiei și a spiritualității umane în genere face ca anumite sisteme filosofice să devină desuete. Nu mai poți să aderi la tomismul tradițional de factură teistă în era ciberneticii și a zborurilor cosmice, după cum nu mai poți fi kantian ortodox după apariția geometriilor neeuclidiene. Adevărul în filosofie se cucerește mai greu și pe un drum mai complicat decît în știință, dar efortul de cunoaștere filoso-

[11] E. Husserl, *Méditations cartésiennes.* Introduction *à la phénomenologie.* Vrin, Paris, 1947, p. 23.

[12] Este cazul variantei neopozitiviste (al cărei program a fost exprimat de manifestul „cercului de la Viena", elaborat în 1929), criticată astăzi chiar din interiorul „școlii analitice", de așa-numita „filosofie a limbajului comun", inițiată prin lucrarea lui L. Wittgenstein, *Investigații filosofice,* și cea a lui G. Ryle, *Conceptul de spirit.*

Scanned with OKEN Scanner

fică nu este steril și inutil, cum o dovedește însuși stadiul ei actual.

In al treilea rînd, un atribut specific al filosofiei rezidă în faptul că raportarea teoretică a omului la ansamblul universului ne apare ca unind indisolubil cunoașterea și valorizarea, ca o *expresie sintetică-abstractă a unui proiect al omului*. Filosofia se distinge de știință nu numai prin gradul ei de generalitate sau prin structura aparte a momentului ei cognitiv, ci totodată și printr-un alt sistem de referință, tinzînd, chiar atunci cînd abordează aceleași aspecte ale realității ca și știința (cum ar fi problema structurilor spațio-temporale, a cauzalității, a raportului dintre variabilitate și ereditate, a conexiunii inverse, a analizei structurale a diferitelor sisteme de semne), spre o *raportare a acestei problematici la statutul ontologic al omului*, descifrînd consecințele ei asupra condiției umane. Aspirînd spre o ierarhizare a acțiunilor în raport cu o anumită scară de valori și valorizînd descoperirile științelor prin prisma semnificației lor umane, filosofia elaborează o viziune asupra rostului existenței umane și a destinului colectivității omenești, viziune care antrenează o atitudine morală determinată, propunînd idealuri și norme de viață.

Aceasta ne explică, o dată în plus, de ce, deși poate utiliza procedee științifice riguroase de reglare a traseului demonstrativ (cum ar fi azi procedeele logico-matematice, semiotice, cibernetice), limbajul filosofic, spre deosebire de limbajul științific, nu este susceptibil de interpretări univoce. El nu exclude, ci presupune — ca un auxiliar al demonstrației — o justificare în raport cu o scară de valori, fapt pentru care o aceeași descoperire științifică este compatibilă cu interpretări filosofice variate (bineînțeles, fiecare avînd o valoare teoretică diferită). Filosofia reprezintă un asemenea etaj reflexiv la nivelul căruia se conjugă explicația teoretică și aprecierea umană (socială și individuală) a lumii, iar ierarhizarea valorilor existente se împletește cu promovarea unor noi valori. De aceea, dacă știința tinde să elimine omul ca sursă de erori, înlocuind simțurile umane prin instrumente tehnice și limbajul uman obișnuit prin hieratismul glacial al simbolismelor matematice și logice, dacă în formula științifică omul este absent, în filosofie însă, omul, purtînd pecetea ansamblului relațiilor sale social-istorice, se dovedește a fi un moment esențial al realității, un centru de semnificații și de valorizări.

Filosofia urmărește nu numai explicația ci și *înțelegerea*, nu numai enunțuri adevărate ci și fertile, în măsură să stimuleze problematizarea și conceptualizarea adecvată, să valorifice ansamblul cunoștințelor din perspectivă umană. Pare a fi, deci, caracteristică natura *antropocentrică* a cunoașterii filosofice, întrucît „*sarcina* filosofiei — subliniază Marx — *este să elibereze pe om de iluzii, să-l ajute să gîndească, să trăiască și să acționeze în așa fel încît să se miște în jurul lui însuși și, prin urmare, în jurul adevăratului său soare*"[13]. Raportînd problemele pe care le dezbate la statutul ontologic și etic al omului, filosofia este nu numai o formă de cunoaștere, ci și *forma supremă a „conștinței de sine" a omului*.

Din acest punct de vedere, dincolo de deosebirile structurale dintre cunoașterea filosofică și cunoașterea artistică (deci, ținînd seama de faptul că ultima nu recurge la analiză și deducții, ci recreează realitatea făcînd apel la forța sugestivă și expre-

[13] K. Marx, *Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului. Introducere*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. I, ed. cit., p. 414.

Scanned with OKEN Scanner

sivă a imaginilor concret-sensibile), filosofia se înrudește cu arta în intenția de a întreține și dezvolta „conștiința de sine" a genului uman (a omului, a clasei, a națiunii), în angajarea integrală a personalității creatorului în cele două tipuri de opere (artistice și filosofice), în viza *antropocentrică* (realizată într-un caz prin diferite modalități ale limbajului imagistic, în celălalt prin limbaj conceptual și urmărirea semnificației general-umane a unor cunoștințe obiective despre univers).

În al patrulea rînd, filosofia este nu numai o formă specifică de cunoaștere ci, așa cum au demonstrat Marx și Engels, orice filosofie *definește o atitudine și se definește ca atitudine.* Materialismul dialectic și istoric se distinge de celelalte curente filosofice cu care se confruntă nu numai prin faptul că propune o altă imagine generală asupra lumii (sprijinită pe rezultatele științelor și deschizătoare de noi și fertile „piste" de cercetare), ci și prin faptul că implică o altă atitudine față de lume (critică, constructivă și revoluționară), opusă atitudinilor pe care le implică existențialismul (retragerea în dimensiunile vieții interioare, individualism și pesimism), neotomismul (așteptarea resemnată a unor „soluții" miraculoase din partea unor forțe transcendente în fața cărora gîndirea și acțiunea umană ar fi neputincioase) sau pragmatismul (care transformă orientarea spre randament și eficiență într-un scop în sine, pierzînd din vedere finalitatea umană a progresului științifico-tehnic). De aceea, în timp ce alte orientări filosofice actuale, chiar de factură raționalistă și umanistă, în pofida intențiilor generoase, se dovedesc precare în fundamentarea filosofică a unui program politic de rezolvare adecvată a problemelor inedite și complexe pe care le ridică epoca noastră, filosofia marxistă constituie fundamentul teoretic al activității de transformare revoluționară a lumii, de edificare a socialismului și comunismului.

Ca manifestare atitudinală, alături de un sistem de cunoștințe despre univers ca totalitate, mai precis pe baza lui, filosofia oferă întotdeauna o anumită concepție despre sensul existenței umane, *o atitudine determinată față de viață* și, ca atare, un *ideal de acțiune*, istoricește și social-mente condiționat de practică. Acțiunea umană se sprijină, în primul rînd, pe cunoaștere (și, din acest punct de vedere, superioritatea filosofiei marxiste constă în faptul că, grație conceptelor sale analitice și permanentei „deschideri" dialectice spre experiență, dă acțiunii umane de transformare revoluționară a realului o întemeiere teoretică), dar actele, alegerile și deciziile umane sînt ireductibile integral la structurile care le-au creat și nu pot fi explicate *integral* prin conceptele analitice ale acestor condiții. Fără a face apel la o filosofie adecvată, știința, prin însuși specificul ei, ar risca să conducă la o intervertire a scopurilor și mijloacelor, implicit la un impas moral. Căutarea adevărului științific nu epuizează natura omului, căci omul nu este un simplu aparat intelectual de înregistrare, impermeabil la solicitările vieții afective și sociale.

Omul trăiește, muncește, simte, iubește, speră sau suferă, crede într-o multiplicitate de valori, le ierarhizează, le promovează în acțiune, dînd astfel un sens existenței sale prin opțiuni și proiecte care mereu se sprijină pe cunoaștere și mereu depășesc frontierele cunoașterii sale efective. În *Ideologia germană*, Marx și Engels au demonstrat inconsistența filosofiei speculative, care nu ia drept suport persoana umană în totalitatea manifestărilor ei de viață, ci numai „spiritul care gîndește".

Iată de ce, în al cincilea rînd, filosofia se dovedește a fi o *călăuză axiologică a omenirii.* Ea este o formă de cunoaștere proiectivă, menită să rea-

Scanned with OKEN Scanner

lizeze sinteza între real și ideal, să propună criterii de discernămînt valoric menite să călăuzească alegerea între posibilități viitoare de acțiune, trasînd o cale spre ceea ce *trebuie* să fie omul și lumea lui umană, propunînd un ideal de realizat, care îl ajută pe om să se depășească neîncetat pe sine.

În tentativa ei de a „armoniza" datele complementare ale universului obiectiv și subiectiv, de a desluși sensurile și semnificațiile realității natural-sociale, de a problematiza și de a supune cunoașterea unui examen critic pentru a ajunge la o înțelegere a lumii ca „totalitate", filosofia rămîne, în esență, o activitate cognitivă cu un pronunțat caracter axiologic, vizînd coordonarea și ierarhizarea *valorilor* care guvernează acțiunea umană, într-un anume context social-istoric. O asemenea coordonare și ierarhizare implică o sinteză între ceea ce omul știe și ceea ce el crede, dorește, urmărește, sinteză realizabilă fie printr-o reflexie organizată în prelungirea datelor științelor și ale realităților epocii, fie prin efortul critic de a le determina limitele și a legitima valorile care le depășesc. De aceea, adevărurile la care ajungem pe calea cunoașterii filosofice — deși pot fi sprijinite pe adevăruri științifice nemijlocit verificabile și confruntate cu suprema instanță de legitimitate : practica — nu au forța de coerciție proprie adevărurilor științifice, lăsînd o marjă pentru manifestarea adeziunii umane. De regulă, atunci cînd o cunoștință se impune pentru fiecare rațiune apodictic, ea nu mai este considerată ca făcînd parte din corpul filosofiei și ajunge să aparțină unui domeniu al cunoașterii științifice (așa s-au petrecut lucrurile cu ipoteza atomistă, cu cea a determinismului fizic sau cu domenii întregi ca psihologia sau epistemologia genetică). Adevărurile filosofice nu pot fi atinse fără angajare, fără valorizare. Aici este de fapt una din inepuizabilele resurse de creactivitate ale filosofiei întemeiate de Karl Marx.

Orice definire a statutului filosofiei care ar trata reducționist filosofia ca o „specie" a cunoașterii științifice (și nu ca o modalitate *specifică* de cunoaștere, ce se sprijină și pe cunoașterea științifică) ar neglija faptul că ea este concomitent *cunoaștere* (interpretare totalizatoare a lumii), *valorizare* (expresie sintetic-abstractă a unui proiect uman, a unei reacții axiologice în fața lumii) și *manifestare atitudinală* (opțiune și decizie, în procesul, mereu deschis, de edificare a umanului).

Tocmai pentru că filosofia marxistă nu este numai pură cunoaștere, ci și căutare de sensuri și valori, ea permite viitorilor specialiști să înțeleagă semnificațiile filosofice ale propriei specialități și să integreze cunoștințele de profil în sistemul de valori specific societății socialiste românești contemporane. Întrucît *„în întreaga sa activitate teoretică, ideologică, politico-educativă, partidul nostru se bazează pe concepția revoluționară a materialismul dialectic și istoric"*[14], studiul temeinic al acestei filosofii — în interrelațiile ei firești cu alte concepții filosofice din trecut și prezent — capătă relevanță deosebită. Un asemenea studiu trebuie considerat ca o cerință ce se înscrie în contextul însuflețitoarei chemări adresate studenților de tovarășul Nicolae Ceaușescu de la tribuna celui de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român : *„Învățați, munciți,*

[14] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la stadiul actual al edificării socialismului în țara noastră, la problemele teoretice, ideologice și activitatea politică, educativă a partidului*, prezentată la Plenara lărgită a C.C. al P.C.R., 1–2 iunie 1982, Editura Politică, București, 1982, p. 53–54.

Scanned with OKEN Scanner

munciți și învățați, însușiți-vă cele mai noi cuceriri ale științei și cunoașterii, concepția materialist-dialectică..."[15]

3. Teorie și metodă în filosofie

Problema fundamentală a filosofiei. Dacă, așa cum s-a conturat în decursul timpului, obiectul filosofiei are o anumită dinamică — fie pentru că se realizează procesual un transfer spre obiectul științelor particulare, fie pentru că încorporează problematica relativ distinctă a gnoseologiei sau axiologiei, fie pentru că în raport cu evoluția generală a societății recurge la noi „decupaje" conceptuale ale lumii — aceasta nu înseamnă că toate problemele filosofice se modifică de la epocă la epocă, lipsind o continuitate și un termen comun de referință. În pofida acestor prefaceri și modificări, prin ele chiar, se poate sesiza o continuitate, dialogul și confruntările de idei din filosofie desfășurîndu-se într-un cadru teoretic determinat și abordînd evantaiul tematic (variabil) în interrelațiile constante cu o problemă care străbate ca un fir roșu întreaga istorie a gîndirii filosofice: *problema raportului dintre existența obiectivă și cea subiectivă, dintre materie și conștiință*. Aceasta — subliniază Engels — *trebuie considerată problema fundamentală a oricărei filosofii.*[16] Nu în sensul că filosofii s-ar ocupa, de regulă, mai mult de această problemă decît de altele. La Platon, de exemplu, deși apare o asemenea întrebare, ea nu se bucură de atenția acordată problemei raportului dintre finit și infinit sau dintre individual și general. La Fichte, pe primul plan este discutarea problemei libertății. În filosofia analitică, problemele analizei limbajului și ale funcției sale de comunicare ocupă locul central. Cu toate acestea, problema raportului dintre materie și conștiință este totdeauna problema fundamentală a filosofiei. În primul rînd, pentru că, prin însuși statutul teoretic al filosofiei (care nu ar mai elabora o concepție totalizatoare despre lume fără a se interoga asupra raportului dintre existența obiectivă și cea subiectivă) este o problemă care nu poate fi evitată, care apare în mod implicit sau explicit, îndeosebi în curentele filosofice moderne. În al doilea rînd, pentru că ea își pune pecetea, în ultimă instanță, asupra modului de abordare a tuturor celorlalte probleme filosofice.

Problema fundamentală a filosofiei poate fi formulată din două puncte de vedere, care își păstrează o relativă independență. Un prim aspect vizează *primordialitatea*[17] în acest raport (care este factorul primordial, materia sau conștiința ?). Al doilea se referă la posibilitatea „corespondenței" între cei doi termeni distincți, la ceea ce Engels numește „identitatea (pe plan gnoseologic) dintre gîndire și existență", altfel spus, la *cognoscibilitatea* lumii.

După modul cum sînt abordate cele două aspecte ale problemei fundamentale a filosofiei, putem clasifica

---

[15] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 69.

[16] Fr. Engels, *L. Feuerbach și sfîrșitul filosofiei clasice germane*; cap. II din lucrare este dedicat în întregime acestei probleme (în K. Marx-Fr. Engels, „*Opere alese*", vol. II, Editura Politică, București, 1967, p. 342–350).

[17] „Filosofia este în căutarea acelui factor prim, care trăiește prin el însuși și dă o bază de nezdruncinat pentru orientarea umană în lume și în viață" (Mircea Florian, *Reconstrucție filosofică*, Casa Școalelor, București, 1944, p. 276).

Scanned with OKEN Scanner

doctrinele și curentele filosofice, surprinzînd – dincolo de varietatea lor – cele două orientări principale care se confruntă și se înfruntă în istoria gîndirii filosofice : materialismul și idealismul.

Materialismul (Democrit, Fr. Bacon, Diderot, Spinoza, Feuerbach ș.a.) răspunde la interogația implicată de prima latură a problemei fundamentale argumentînd că materia este primordială, în sensul că ea este anterioară conștiinței, fiind eternă, necreată și ascultînd de legile sale proprii, în timp ce conștiința este proprietatea fundamentală a unui mod specific și evoluat de organizare a materiei (creierul uman) de a reflecta în forme subiective realitatea obiectivă. În răspunsul pe care îl dă, materialismul modern se sprijină pe cuceririle științei, care dovedesc că universul nu a fost creat, că nu se poate pune pentru materie în general (ci doar pentru formele concrete de existență) problema începutului sau sfîrșitului, că de fapt conștiința a apărut pe o treaptă superioară de organizare a materiei. *Idealismul* propune, în diverse variante, un alt tip de răspuns, considerînd că factorul primordial este conștiința, că lumea este prin natura sa spirituală, existînd în funcție de un spirit, subiectiv sau „supraindividual", care se reflectă în lume și își impune formele.

După modul în care este conceput acest spirit putem disocia două variante principale ale idealismului : *idealismul obiectiv* și *idealismul subiectiv*. Idealismul obiectiv (reprezentat de Platon în antichitate și de Hegel în epoca modernă) consideră că factorul primordial îl constituie un spirit din afara subiectului, din afara omului. Pentru Hegel, de exemplu, în conformitate cu principiul „tot ce e real e rațional", la baza lumii este situată așa-numita „idee absolută" care, la o privire mai atentă, nu este altceva decît rațiunea omului dezumanizată, desprinsă de om, considerată ca fiind anterioară omului și aptă, prin autodinamismul inerent conceptelor ei, să dea naștere întregii diversități a lumii. Idealismul subiectiv (avînd ca reprezentant clasic pe Berkeley și devenit – în forme mai rafinate și transfigurate – dominant în filosofia nemarxistă contemporană) consideră că factorul prim îl constituie ideile sau senzațiile subiectului, așa cum reiese explicit din principiul formulat în 1710 de Berkeley : *esse est percipi („a fi înseamnă a fi perceput")*. Trebuie remarcat că idealismul subiectiv, ca de altfel orice variantă a idealismului, nu contestă existența obiectelor sau fenomenelor, ci contestă existența lor *în afară și independent de conștiința noastră*, cu alte cuvinte materialitatea lor.

La al doilea aspect al problemei fundamentale a filosofiei, *materialismul*, în oricare din ipostazele sale, dă un răspuns pozitiv, adîncit de materialismul dialectic prin introducerea criteriului practicii în teoria cunoașterii. *Idealismul* se prezintă uneori prin forme – mai mult sau mai puțin nuanțate – de agnosticism (termen ce desemnează nota comună a concepțiilor care dau un răspuns negativ la a doua latură a problemei fundamentale a filosofiei, chiar dacă – în cazul lui Kant – din analiza critică a „condițiilor de posibilitate" ale cunoașterii rezultă doar contestarea capacității intelectului de a cunoaște „lucrul în sine", așa cum există independent și în afara subiectului cunoscător). De regulă, însă, cognoscibilitatea lumii este acceptată parțial (în cazul reacțiilor antipozitiviste din filosofia analitică contemporană) sau total (în cazul variantelor idealismului obiectiv). Să nu uităm că, pentru idealismul obiectiv, „identitatea (în sens gnoseologic) dintre gîndire și existență" este implicată în chiar modul de a pune problema, întrucît lumea în ansamblul ei este manifestarea unui spirit, avînd în esență aceeași natură cu ideile subiectului. Este evident că, dincolo de unele aparențe înșelătoare, chiar idealismul obiectiv

Scanned with OKEN Scanner

se distinge de abordarea materialistă a celei de a doua laturi a problemei fundamentale a filosofiei prin faptul că, deşi admite posibilitatea cunoaşterii a ceea ce este în afara noastră, învederează cunoaşterea unei existenţe obiective, dar spirituale. De aceea, problema fundamentală a filosofiei permite un larg registru de răspunsuri, dar ele pot fi subsumate, în ultimă instanţă, celor două linii principale care se înfruntă în istoria gîndirii filosofice : materialismul şi idealismul.

S-ar putea ridica însă unele obiecţii. Pe ce ne sprijinim atunci cînd afirmăm că se poate reduce pluralitatea curentelor filosofice doar la aceste două linii ? Nu sînt posibile şi alte tipuri de rezolvare a problemei fundamentale a filosofiei ? Menţionăm că în decursul istoriei filosofiei s-au întreprins frecvent tentative de a contesta existenţa celor două linii fundamentale în filosofie. Cea mai cunoscută este aceea care consideră că problema fundamentală a filosofiei ar putea fi rezolvată printr-un *tertium datur*, în afara alternativei „materialism-idealism", pornind, în explicarea universului, concomitent, de la factori echivalenţi şi absolut distincţi (astfel încît nici unul nu poate juca rol determinant în raport cu celălalt). Această orientare poartă numele de *dualism*, pentru că pune la baza lumii doi factori (materia şi conştiinţa), spre deosebire de *monism*, care, în cazul monismului materialist, acordă primordialitate materiei, iar în cazul monismului idealist consideră că factorul prim este de ordin spiritual. Deşi uneori dualismul a prezentat şi o reacţie faţă de anumite teze idealiste (în cazul lui D e s c a r t e s), trebuie subliniat că, în ultimă instanţă, chiar dacă el contestă determinarea materiei de un factor spiritual, prin admiterea unei conştiinţe „rupte" de materie, fără un substrat material, face de fapt o concesie idealismului şi se situează, de regulă, pe poziţii antimaterialiste. Cea mai controversată variantă actuală a dualismului – promovată de filosoful K. R. P o p p e r şi neurofiziologul J. E c c l e s (laureat al premiului Nobel) în cartea *Eul şi creierul său* (1978) – prezintă particularităţi prin : a) punerea problemei ştiinţifice a raportului „creier-conştiinţă" (interferentă, dar necoincidentă cu cea filosofică a raportului „materie-conştiinţă") ; b) acceptarea unei interacţiuni informaţionale (nu însă şi energetice) între creier şi conştiinţă. Cadrul ontologic al acestei ipoteze îl constituie supoziţia că materia şi conştiinţa ar fi entităţi independente sub raport genetic (ele aparţinînd – după K a r l P o p p e r – unor „lumi" diferite, astfel încît teza primordialităţii materiei este respinsă).

O încercare mai subtilă de a ieşi în afara alternativei „materialism-idealism", care are circulaţie în perioada actuală, este cea efectuată de *neopozitivism* (empirismul logic). Neopozitivismul respinge *de plano* valoarea cognitivă a oricăror propoziţii care nu sînt nici *analitice* (logice, formale), nici propoziţii *sintetice* (empirice, factuale) apte să treacă testul unei verificări empirice nemijlocite. Într-o asemenea situaţie sînt plasate, printre altele, propoziţiile care cuprind răspunsuri divergente la problema raportului dintre materie şi conştiinţă. Ele nu ar putea fi adevărate sau false deoarece însăşi problema abordată se înscrie în clasa acelor probleme considerate de filosoful englez L. W i t t g e n s t e i n drept „lipsite

Scanned with OKEN Scanner

de sens"[18]. Pornind de la o asemenea distincție rigidă – pe care Wittgenstein a nuanțat-o ulterior, în cartea sa *Investigații filosofice*, neacceptînd exagerările empirismului logic – „manifestul Cercului de la Viena", elaborat de O. Neurath, H. Hahn și R. Carnap, declara programatic: *„clarificarea problemelor filosofice tradiționale ne conduce, pe de o parte, la demascarea lor ca pseudoprobleme, pe de altă parte, la transformarea lor în probleme empirice, supuse astfel judecății științelor experimentale. Sarcina activității filosofice rezidă în această clarificare a problemelor și aserțiunilor..., iar metoda clarificării este cea a analizei logice"*[19].

Respingerea problemei fundamentale a filosofiei de către neopozitivism se bazează, în esență, pe o argumentare în cadrul căreia apare, totuși, o rezolvare implicită a ei: *idealist-subiectivă*, pentru că problema este contestată prin aceea că nu poate genera răspunsuri verificabile empiric, că depășește experiența noastră senzorială (considerată, implicit, ca singurul punct de plecare în analiză, orice încercare de a căuta izvorul senzațiilor fiind „lipsită de sens") și *agnostică*, deoarece refuză să acorde valoare cognitivă abstracțiilor categoriale și exclude posibilitatea de a depăși prin investigație teoretică frontierele faptelor individuale susceptibile de verificare directă. Avem astfel o nouă dovadă că problema fundamentală a filosofiei nu poate fi evitată, chiar cei care o contestă fiind nevoiți să facă apel la ea și optînd (cel puțin implicit) pentru una din cele două rezolvări posibile[20].

Orice filosofie, în tentativa de explicare totalizatoare unitară a universului și a condiției umane, în mod explicit sau implicit, trasează o linie de demarcație între spirit și materie, acordînd primordialitate unuia sau altuia dintre acești termeni. Nu există filosofie fără un *parti-pris* radical care constă în această opțiune decisivă între materialism și idealism. Dar, din faptul că istoria filosofiei este, doar în ultimă instanță, istoria luptei dintre materialism și idealism, ar fi eronat să tragem concluzia că – așa cum susține L. Althusser – *„în esență, filosofia nu are o istorie veritabilă"* și nici *„nu are propriu-zis un obiect"*, întrucît, *„nu face decît să repete ciocnirea dintre două tendințe fundamentale"*[21]. Deși Althusser citează primele pagini din *Materialism și empiriocriticism* în care Lenin, într-un context polemic, consideră că Mach îl „repetă" pe idealistul Berkeley

---

[18] „Cea mai mare parte a propozițiilor și întrebărilor care au fost formulate asupra problemelor filosofice sînt *nu* false, *ci* lipsite de sens. Din acest considerent, noi nu putem răspunde la chestiuni de acest gen, ci putem doar să stabilim că ele sînt lipsite de sens... Orice filosofie este o critică a limbajului" (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* 4 003 ; 40 031, Ed. Gallimard, Paris, 1972, p. 71–72).

[19] *The Scientific Conception of the World : The Vienna Circle*, D. Reidel, Dordrecht, 1973, p. 8.

[20] O asemenea înțelegere a marilor confruntări din istoria filosofiei este astăzi acceptată tot mai mult chiar de gînditorii nemarxiști, atunci cînd se referă la „problema raportului spirit–corp" sau chiar la „raportul gîndire–realitate". Astfel, H. Putnam scrie : „Consider filosofia ca un cîmp care are anumite probleme centrale, cum este cea a relației dintre gîndire și realitate... Este clar că, ocupîndu-se de o asemenea problemă, filosofii au formulat programe rivale avansînd ipoteze generale, pe care le modifică prin încercări și erori, chiar dacă ei refuză să admită că fac ceea ce analiza surprinde că fac" (H. Putnam – *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, 1975, p. XVIII).

[21] L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Editura Politică, București, 1970, p. 351, 370.

Scanned with OKEN Scanner

și ne propune să-l „repetăm" pe materialistul D i d e r o t, faptul că filosofia n-ar avea istorie nu decurge cu necesitate din analiza riguroasă a textului menționat. Ideea subiacentă a argumentării lui L e n i n este alta : *filosofia n-are același obiect ca știința, nu trebuie tratată în termenii istoriei științei.* Consecința discutabilă pe care o extrage A l t h u s s e r din considerarea istoriei filosofiei ca istorie a luptei între materialism și idealism („filosofia n-are istorie") decurge din ruperea artificială a cunoașterii de valorizare, din contestarea unei *perspective axiologice în filosofie*, ceea ce are drept corolar înțelegerea problemei raportului dintre materie și conștiință doar ca o problemă teoretică, în timp ce la L e n i n ea este concepută și ca o problemă metateoretică.

Subliniind însemnătatea problemei fundamentale a filosofiei în ansamblul problematicii filosofice, menționăm că, în virtutea caracterului auto-reflexiv al filosofiei, opoziția dintre materialism și idealism vizează nu numai planul teoretic (al interpretării totalizatoare a lumii prin discursul filosofic), ci și cel *metateoretic.* Întrucît fiecare teorie filosofică implică, prin structura sa logică, ordonarea enunțurilor potrivit unor reguli sintactice de derivare (deducție), abordarea metateoretică (analiza teoretică a teoriei filosofice) ajunge să constate în cadrul enunțurilor din orice teorie filosofică un enunț privilegiat (care formulează un răspuns la problema raportului „materie-spirit"), dezvăluind că mulțimea celorlalte enunțuri din cadrul respectivei teorii este astfel structurată încît să fie logic compatibilă cu enunțul privilegiat care optează pentru una din cele două rezolvări posibile ale problemei fundamentale a filosofiei. Tocmai pentru că oferă principiul metateoretic esențial de analiză a teoriilor filosofice, această problemă joacă un rol important în tipologizarea concepțiilor atît de variate care se confruntă în istoria gîndirii filosofice (fără a recurge la escamotarea diferențelor și la judecăți de valoare simplificatoare), permițînd relevarea marilor orientări — materialismul și idealismul — caracterizate prin ordinea ierarhică instaurată între termenii cuplului „materie-conștiință". Deși o asemenea ordine ierarhică poate fi surprinsă prin analiza structurii teoriei filosofice, în instaurarea ei intră întotdeauna în ecuație — dincolo de suportul cognitiv — și un moment ideologic, implicînd luarea în considerație a contextului social-istoric în care se desfășoară dialogul și disputele filosofice.

Rădăcinile sociale și gnoseologice ale materialismului și idealismului. În diversele sale variante, istoricește condiționate, materialismul a generalizat cuceririle cunoașterii și a reprezentat concepția despre lume a acelor grupuri sociale care erau interesate în dezvoltarea forțelor de producție, în progresul cunoștințelor științifice, în sporirea capacității omului de a domina natura. În acest sens materialismul, de regulă, exprimă interesele unor clase și pături sociale progresiste. Idealismul, bazîndu-se pe hipertrofierea unor limite ale cunoașterii, reprezintă, de obicei, poziția unor clase sau pături sociale conservatoare, interesate în menținerea *statu-quo-ului*, nereceptive față de ce-

Scanned with OKEN Scanner

rințele obiective ale dezvoltării sociale[22].

Dezvăluirea acestei surse sociale a celor două orientări din filosofie ne permite să înțelegem condiționarea de clasă, social-istorică, adică *partinitatea filosofiei*, asupra căreia a insistat atît de mult L e n i n în lucrarea sa *Materialism și empiriocriticism*.

Principiul partinității dă materialismului dialectic repere indispensabile pentru amplasarea teoriilor filosofice în contextul factorilor economici și socio-culturali spre a le putea dezvălui semnificația și funcțiile pe care le exercită în viața socială. El pune în relief faptul că opera filosofică este un bun cultural care poate fi supus analizei și în care găsim în mod obligatoriu anumite semnificații de clasă, anumite raporturi între natura tezelor teoretice și intereselor sociale de clasă din societatea timpului respectiv.

Acest mod de a înțelege partinitatea filosofiei nu înseamnă o identificare totală a filosofiei cu ideologia. Există, de exemplu, metode care nu au prin ele însele (analiza logică, descrierea fenomenologică etc.), ci doar prin ontologia lor subiacentă, semnificație ideologică. Deși filosofia, prin chiar perspectiva axiologică specifică ei, cuprinde un *conținut ideologic*, ea are și o independență *relativă* față de ideologie, mai evidentă totuși în cazul abordării problemelor filosofice ale științelor naturii, ale logicii și metodologiei cercetării științifice. Dar, o asemenea constatare nu trebuie absolutizată. Înțeleasă ca sistem de reprezentări și idei care prezintă variante de clasă și acționează eficient asupra oamenilor printr-un proces care le scapă de obicei, ideologia constituie un complex *referențial colectiv*. În această perspectivă caracterul obligatoriu al recurgerii la o ideologie și necesitatea valorii-adevăr nu constituie exigențe întotdeauna incompatibile.

Esențial rămîne faptul că filosofia nu poate evita un referențial colectiv (care în societatea cu clase este, în primul rînd, un referențial *de clasă*) și, totodată, că adoptarea unuia sau altuia dintre referențialurile colective posibile are incidențe hotărîtoare, „blocînd" sau favorizînd creativitatea filosofică, deturnînd-o de la rosturile ei umaniste sau stimulînd-o să le împlinească. În acest sens, filosofia — direct sau indirect, într-o formă adesea sublimată de conceptele ei hiperabstracte — a fost și este *unul din domeniile principale ale luptei ideologice*, mai ales dacă avem în vedere și multiplele ei reverberații asupra celorlalte manifestări culturale (artă, morală etc.).

Explicînd sursele materialismului și idealismului, nu ne putem rezuma numai la evidențierea rădăcinilor sociale. Materialismul își are surse în însăși structura procesului cunoașterii (ca proces al producerii de cunoștințe), în virtutea căreia subiectul construiește modele ideale apte să reflecte — în mod activ și procesual — realitatea, realizînd inflexiunea la obiect. La rîndul său, idealismul are, de asemenea, rădăcini *gnoseologice*,

[22] Faptul că unii filosofi idealiști (P l a t o n, L e i b n i z, K a n t, H e g e l sau, mai recent, R u s s e l l, C a r n a p etc.) au dezvăluit multe taine ale cugetului omenesc și au adus contribuții importante în domeniul logicii, filosofiei culturii, teoriei cunoașterii etc., trebuie pus în raport cu „deschiderea" acestor gînditori spre cerințele științelor, cu ostilitatea lor față de formele extremiste — iraționaliste, antiumaniste — ale idealismului și, totodată, cu faptul că aceste concepții nematerialiste sînt însuflețite de năzuințele politice și culturale ale unor intelectuali care promovează idealuri generoase (depășind adeseori condiționarea de clasă), deși ineficiente tocmai pentru că rămîn — între anumite limite — tributare acestei condiționări sociale.

Scanned with OKEN Scanner

construindu-şi tezele prin hipertrofierea unor trăsături reale ale procesului de cunoaştere, printre altele a capacităţii subiectului cunoscător de a construi noţiuni din ce în ce mai abstracte, care oglindesc trăsături din ce în ce mai generale ale obiectelor şi fenomenelor. Discursul filosofic, ridicîndu-se la un înalt nivel de abstractizare, riscă să uite sau să neglijeze punctul de plecare, să absolutizeze momentul abstract, să transforme abstracţiile în entităţi de sine stătătoare, care ar preexista lumii materiale şi ar putea să o creeze neîntrerupt. *„Această operaţie se numeşte în limbaj speculativ : concepererea substanţei ca subiect, ca proces lăuntric, ca persoană abstractă, şi acest mod de concepere constituie trăsătura esenţială a procedurii hegeliene"*[23]. Rădăcinile gnoseologice ale idealismului obiectiv rezidă, cu precădere, în posibilitatea ruperii rezultatelor procesului de abstractizare atît de actul producerii, cît şi de promotorul acestui proces (= subiectul cunoscător), astfel încît se ajunge la „transferul" unor atribute ale spiritului uman asupra unui aşa-zis „spirit obiectiv", extra şi supra-uman. În posibilitatea de a rupe forma subiectivă de reflectare de conţinutul ei obiectiv constau, de obicei, rădăcinile gnoseologice ale idealismului subiectiv care — din faptul că percepţiile sau noţiunile omului reflectă *activ* realitatea — ajunge să pună existenţa obiectelor şi proceselor în dependenţă de conştiinţa omului.

Rădăcinile gnoseologice explică *posibilitatea* apariţiei idealismului dar, fără îndoială, transformarea acestei posibilităţi în *realitate* şi apariţia unor curente sau sisteme idealiste are loc în virtutea unor cauze de ordin social.

Filosofie şi metodă. Pornind chiar de la sensul etimologic, prin metodă (gr. *„methodos"* = drum, cale) înţelegem calea pe care o urmează gîndirea în perpetua ei mişcare spre adevăr. Pentru a nu confunda, însă, accepţiunea filosofică a metodei cu altele care apar în expresii de genul „metoda analizei spectrale" (vizînd tehnici de cercetare) sau „metoda experimentală" (implicînd supoziţii teoretice cu consecinţe empirice), este necesar să precizăm că avem în vedere doar drumul urmat de discursul filosofic în construirea unor interpretări totalizatoare asupra lumii, care presupune convertirea unor prealabile principii explicative în reguli metodologice. Gîndirea filosofică nu se poate situa în condiţii optime pentru realizarea ţintei sale fără a efectua „o reculare în sfera prealabilului... în vederea unei autoîntemeieri", iar „printre condiţiile optime numim, în primul rînd, — împreună cu Lucian Blaga — căutarea şi găsirea unei *metode*"[24]. Desigur, căile ce stau la îndemîna cunoaşterii şi a creaţiei filosofice sînt multiple, iar filosoful are latitudinea de a se întreba care dintre ele i-ar deschide perspectiva interpretării totalizatoare scontate. El nu poate, însă, nesocoti faptul că „cercetarea adevărului trebuie să fie ea însăşi adevărată", întrucît — cum remarca Marx — *„adevărul nu include numai rezultatul, ci şi calea care duce la el"*[25]. Este, astăzi, cvasiunanim acceptat că, în tentativa de a ridica multiplicitatea formelor de existenţă şi de experienţă umană la nivelul principiilor apte să le facă inteligibile

---

[23] K. Marx, Fr. Engels, *Sfinta familie*, în *Opere*, vol. 2, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1953, p. 66.

[24] L. Blaga, *Despre conştiinţa filosofică*, Editura Facla, Timişoara, 1974, p. 72.

[25] K. Marx, *Observaţii la instrucţiuni cu privire la cenzura prusiană*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1957, p. 8.

Scanned with OKEN Scanner

conceptual și ierarhizabile valoric, filosofia apelează la un set de categorii pe care le corelează și le „înlănțuie" într-o ordine determinată. În filosofie — spunea H e g e l — devine esențială strategia urmată în „*mișcarea gîndirii... care își produce și parcurge momentele sale*", deoarece „*metoda nu este altceva decît structura întregului, înfățișat în pura sa esențialitate*"[26]. Este subliniată, în acest text, unitatea dintre teorie și metodă, inerentă — în grade și cu nuanțe specifice — oricărei filosofii, adică interdependența între explicare (interpretare) și modul de abordare, între rezultatul activității de producere a unor cunoștințe filosofice (= *teoria*) și calea urmată în demersul reflexiv pentru construcția sau reconstrucția unei anumite interpretări totalizatoare a lumii (= *metoda*). Cu alte cuvinte, fiecare filosof, în funcție de metoda adoptată — care „convertește" domeniul teoretic-explicativ în indicații metateoretic-reglatoare asupra modului cum trebuie cercetat „universul ca totalitate" pentru a obține despre el cunoștințe autentice și cum trebuie formulate rezultatele acestei cercetări — urmează o anumită cale a gîndirii.

În istoria gîndirii filosofice există o gamă variată de metode, dar acestea (de la maieutica socratică, trecînd prin abordarea reflexivă cartesiană și ajungînd pînă la descripția fenomenologică și analiza „faptelor conceptuale") pot fi privite — în ultimă instanță — ca moduri particulare de manifestare dominantă a două metode generale : *dialectica și metafizica*[27]. Cuprinzînd totalitatea principiilor și procedurilor generale de abordare a realității în ansamblul ei, metoda în filosofie le integrează și le conferă operaționalitate în virtutea unei corespondențe — presupusă tacit — între mișcarea sau „înlănțuirea" conceptelor și mișcarea în planul realității. De aceea, într-o primă instanță, dialectica și metafizica reprezintă modalități diferite de a opera cu conceptele filosofice : metafizica — cu categorii care nu pot surprinde procesualitatea, dialectica (mai ales la A r i s t o t e l și H e g e l) — cu categorii ce fac inteligibilă rațional devenirea ; metafizica, apelînd la categorii prin care obiectele și determinațiile lor sînt gîndite izolat, în timp ce prin conceptualizarea dialectică se poate înțelege că „*întreaga natură accesibilă nouă constituie un sistem, o conexiune unitară de corpuri..., că ele se influențează unul pe celălalt, și tocmai această influență reciprocă a lor constituie mișcarea*"[28]. Într-o a doua instanță, metafizica și dialectica sînt

---

[26] G. W. F. H e g e l, *Fenomenologia spiritului*, Editura Academiei R.S.R., București, 1965, p. 32–33.

[27] Termenul „*dialectică*" provine de la „dialego" (gr.), desemnînd inițial (de ex. la S o c r a t e) priceperea de a purta discuții și de a ajunge la adevăr prin scoaterea la iveală și combaterea contradicțiilor din afirmațiile preopinentului; mai tîrziu a început să desemneze metoda generală de structurare a concepțiilor filosofice care explică autodevenirea pornind de la contradicțiile interne. Termenul „*metafizică*" a fost folosit inițial de comentatorii operei lui A r i s t o t e l pentru a desemna lucrările care succedau „Fizicii" și cercetau principiile fundamentale ale existenței (gr. „meta"=după, dincolo de). El circulă azi atît pentru a desemna preocupările de ontologie care caută principiile ultime ale existenței dincolo de cîmpul problematic al științelor particulare, cît și — într-o altă accepțiune (singura care va fi utilizată în acest capitol) pe care i-a dat-o pentru prima oară H e g e l — desemnînd metoda opusă dialecticii, avînd deci sensul de metodă „anti-dialectică".

[28] F r. E n g e l s, *Dialectica naturii*, Editura Politică, București, 1959, p. 184, 52.

Scanned with OKEN Scanner

„cele două concepții fundamentale despre dezvoltare (evoluție) : dezvoltarea înțeleasă doar ca mișcare și mărire, ca repetare, și dezvoltarea ca unitate a contrariilor (dedublare a unicului în contrarii ce se exclud reciproc și raporturile reciproce dintre acestea...). Numai aceasta din urmă — subliniază Lenin — *oferă cheia «auto-mișcării» a tot ce există, cheia «salturilor», «întreruperii de continuitate», «transformării în contrar», distrugerii vechiului și apariției noului"*[29]. Sînt menționate, în citatele anterioare, principalele note care disting metoda dialectică de cea metafizică : abordarea istoristă, analiza concretă a sistemului de conexiuni care determină specificitatea fenomenelor, a trecerii de la schimbări cantitative la transformări calitative și, îndeosebi, a contradicției ca izvor al dezvoltării (ceea ce îndrumă demersul filosofic să pornească în studierea fenomenelor de la factorii interni). Totodată, sînt aduse argumente în vederea înțelegerii faptului că dialectica și metafizica sînt metode generale, diferite și opuse, fiecare îndrumînd discursul filosofic în altă direcție, în consonanță cu concepțiile privitoare la mișcarea, care ar trebui reconstituită sau surprinsă, în esențialitatea ei, la nivel conceptual.

În egală măsură, materialismul și idealismul sînt teorii care au *implicații de ordin metodologic*, deoarece materialismul nu este numai o interpretare a realității care pornește de la considerarea materiei ca factor prim, ci presupune și o anumită metodă de explicare a genezei și semnificației fenomenelor spirituale, după cum și idealismul nu este numai un mod de interpretare care consideră spiritul drept factor prim, ci și îndrumă gîndirea ca să utilizeze o anumită procedură în înlănțuirea eșafodajului conceptual pentru a putea ajunge la o interpretare totalizatoare întemeiată pe (sau dedusă din) acest factor spiritual. Rezultă că în filosofie există o unitate dialectică indestructibilă între metodă și teorie, că teoria și metoda se întrepătrund. Dar, deoarece metoda nu privește natura elementelor unui sistem filosofic — ci doar modalitatea de structurare a enunțurilor respectivului sistem — nu se pot stabili raporturi univoce între adoptarea unei orientări pe planul interpretării teoretice (materialiste sau idealiste) și utilizarea unei metode generale (dialectica sau metafizica), știut fiind că elemente de natură identică se pot structura în mod diferit. Ca atare, clasificarea filosofiilor după criteriul metodei este complementară aceleia efectuate după răspunsul dat problemei fundamentale a filosofiei. Din aceleași considerente rezultă că, atunci cînd vorbim de materialism și idealism ca teorii, sau cînd prezentăm dialectica și metafizica drept metode, scoatem în evidență doar nota dominantă, aspectul caracteristic, fără ca prin aceasta să contestăm că materialismul și idealismul au implicații metodologice, și fără să neglijăm că dialectica și metafizica au întotdeauna un substrat teoretic.

Opțiunea între metafizică și dialectică și, mai ales, predominarea dialecticii sau metafizicii într-o epocă sau alta, depinde, în mare măsură, de interrelația filosofiei cu științele. Așa cum a arătat Engels în lucrarea sa *Dialectica naturii*, atunci cînd științele se aflau în stadiul incipient, în prim-plan s-a profilat o metodă dialectică spontană, întemeiată preponderent pe anumite intuiții, chiar dacă de multe ori (de pildă, la Heraclit) ele s-au dovedit a fi geniale. O dată cu desprinderea științelor particulare de filosofie, începînd, mai ales, din secolul al XVII-lea, științele

[29] V. I. Lenin, *Caiete filosofice*, E.S.P.L.P., București, 1956, p. 322.

Scanned with OKEN Scanner

au intrat în stadiul analitic, în care ele adunau un imens material faptic, clasificîndu-l și ordonîndu-l. În această perioadă, metoda metafizică era justificată, deoarece științele nu ofereau elemente pentru a putea dovedi conexiunea dintre fapte și a explica mișcarea, ci dezvăluiau numai *elementele* care intrau în legătură, *obiectele* care apar în cadrul proceselor, fără să se poată da o explicație a *procesului* și a *conexiunii*. Începînd cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, mai ales de cînd Kant și Laplace au încercat pentru prima oară să elaboreze o teorie științifică generalizatoare (cum a fost teoria lor cosmogonică), științele au intrat în stadiul teoretic. Ele au început să coreleze rezultatele efortului analitic pe baza unei teorii de ansamblu asupra cîmpului problematic investigat, reușind să demonstreze conexiunile și procesualitățile proprii diferitelor domenii ale realității. În stadiul teoretic al științelor metoda metafizică devine anacronică, fiind reclamată readucerea în prim-plan a metodei dialectice, în variante moderne apte să se sprijine pe demonstrații și pe generalizarea datelor experimentale ale științelor. Revigorată de Hegel, dar viciată de structurile de gîndire idealistă, ea a fost restructurată dintr-o nouă perspectivă, materialistă, de către Marx, devenind — cum se exprima sugestiv autorul *Capitalului* — o metodă prin excelență „critică și revoluționară".

Prin reelaborarea *dialectică* a materialismului și prin reconstrucția *materialistă a dialecticii*, s-a constituit o filosofie profund originală și prin excelență creatoare, care înnoiește însuși modul de a concepe și de a practica filosofia.

Scanned with OKEN Scanner

2

GENEZA ȘI ORIGINALITATEA MATERIALISMULUI DIALECTIC ȘI ISTORIC

Apariția filosofiei marxiste a marcat o etapă nouă, calitativ superioară în istoria gîndirii filosofice, avînd, totodată, profunde semnificații revoluționare în toate planurile creației umane. Materialismul dialectic și istoric a conferit filosofiei nu numai capacitatea de a se institui ca o interpretare totalizatoare adecvată a lumii, ci și de a deveni un instrument teoretic și o călăuză axiologică a transformării ei practice, revoluționare, ca bază teoretică a politicii partidelor comuniste și muncitorești, a luptei clasei muncitoare pentru înlăturarea exploatării și făurirea societății noi, socialiste. Crearea materialismului dialectic și istoric de către M a r x și E n g e l s a fost rezultatul unui proces complex de analiză critică a istoriei filosofiei, a dezvoltării științei și culturii în ansamblu, de cercetare multilaterală a istoriei universale și, îndeosebi, a contradicțiilor specifice societății capitaliste din secolul al XIX-lea. Cunoașterea modului în care s-a ajuns la elaborarea materialismului dialectic și istoric, a procesului dezvoltării creatoare a filosofiei marxiste, permite înțelegerea rolului deosebit al acestei filosofii în formarea și dezvoltarea personalității umane, în raport cu exigențele luptei pentru progres social și uman în lumea contemporană.

1. Condițiile social-istorice și teoretico-ideologice ale apariției filosofiei marxiste

Ca oricare alt domeniu al culturii, filosofia este produsul unor condiții social-istorice determinate, oricare filosofie nefiind altceva, cum observa H e g e l, decît *„timpul său prins în gînduri"*. Materialismul dialectic și istoric nu a făcut excepție de la această regulă a determinării social-istorice a culturii, fiind rezultatul dezvoltării specifice a societății omenești de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și din prima jumătate a secolului al XIX-lea. El a apărut în contextul economic, social, politic și ideologic generat de logica internă a revoluțiilor burgheze.

Rezultat al dezvoltării relațiilor capitaliste de producție, revoluțiile politice din Anglia și Franța au contribuit, prin cucerirea puterii politice de către burghezie, la amplificarea economiei capitaliste și au exercitat o influență considerabilă asupra istoriei societății omenești. Semnificația lor istorică universală decurge din faptul că *„au constituit victoria unei anumite clase a societății asupra vechii orînduiri politice, că au proclamat orînduirea politică a noii societăți euro-*

Scanned with OKEN Scanner

pene. În aceste revoluții burghezia a ieșit biruitoare ; dar victoria burgheziei a însemnat atunci victoria unei noi orînduiri sociale, victoria proprietății burgheze asupra celei feudale, a națiunii asupra provincialismului, a concurenței asupra sistemului breslelor..., a familiei asupra numelui de familie, a industriei asupra trîndăviei eroice, a dreptului burghez asupra privilegiilor feudale"[1].

În Anglia secolului al XVIII-lea are loc *revoluția industrială*, mai puțin spectaculoasă decît *revoluția politică* din Franța, dar cu urmări mult mai rapide și mai evidente pentru dezvăluirea adevăratei naturi a relațiilor capitaliste. Revoluția industrială, desfășurată în contextul puterii politice a burgheziei, a polarizat profund societatea în exploatați și exploatatori, scoțind la iveală existența a două clase sociale fundamentale ale orînduirii capitaliste, burghezia și proletariatul, intrate într-o opoziție ireductibilă. Totodată, ea evidențiia necesitatea ca proletariatul să devină din clasă în sine clasă *pentru sine*. Mișcarea chartistă, dezvoltată în deceniile patru și cinci ale secolului al XIX-lea, constituie confirmarea acestui fapt de însemnătate istorică.

Prin lozinca sa fundamentală – „Libertate, egalitate, fraternitate" – cît și prin principalele sale documente politico-juridice (cum era *Declarația drepturilor omului și cetățeanului*), revoluția de la 1789 se voia împlinire a ideilor materialiștilor și iluminiștilor francezi din veacul al XVIII-lea despre triumful rațiunii și al statului rațional, despre o ordine socială umană. Desfășurarea practică a revoluției a demonstrat însă că „*statul rațiunii eșuase complet*"[2]. Departe de a instaura „fericirea generală", revoluția politică a burgheziei a făcut ca exploatarea omului de către om să apară în formele ei dezgolite de țesătura artificială și greoaie a relațiilor feudale. Exploatarea economică și asuprirea politică se vor accentua tot mai mult după eșecul imperiului napoleonian, astfel încît dominația burgheziei asupra societății va ajunge în deceniile trei și patru ale secolului al XIX-lea la forma dominației burgheziei financiare. Ca o consecință a acestor împrejurări, ieșise la iveală încă un fapt de semnificație istorică universală : masele se deziceau de ideile revoluției, ceea ce dovedea că revoluția nu reprezenta interesele generale ale societății. Totodată, în această perioadă, din rîndurile maselor neavute ale populației se conturase o clasă socială nouă, *proletariatul*, care va intra în conflict politic deschis cu regimul burghez, prin angajarea sa în marile mișcări sociale de la Paris (1830) și Lyon (1831), dovedind, astfel, pe calea luptei de clasă, că orînduirea economică și politică a burgheziei nu reprezintă instaurarea imperiului rațiunii, al dreptății și egalității, ci doar a puterii burgheziei.

Revoluția industrială releva forma clasică a mecanismelor producției capitaliste, cea politică (din Franța) evidențiia forma clasică a exercitării puterii statului și dreptului burghez, iar amîndouă, la un loc, scoteau la iveală o nouă experiență a luptei de clasă, – dintre proletariat și burghezie –, toate acestea punînd probleme noi în fața gîndirii social-politice și filosofice și reclamînd conștientizarea adecvată de către proletariat – pe baza unei concepții revoluționare despre lume – a locului și rolului său istoric în dezvoltarea societății.

În Germania dezvoltarea capitalistă era mult mai lentă și contradictorie față de cea din Anglia și Franța. Conservatorismul politic al aristocra-

---

[1] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 6, Editura Politică, București, 1959, p. 118.
[2] Fr. Engels, *Op. cit.*, p. 198.

Scanned with OKEN Scanner

ției și dezvoltarea șovăielnică a burgheziei — speriată de consecințele revoluției franceze —, „mizeria germană", cu tot cortegiul său de suferințe, au generat mișcări practice și spirituale de critică a acestei stări anacronice. Complexitatea contradicțiilor din Germania la jumătatea secolului trecut conferea proletariatului german un rol aparte. Prin mișcarea țesătorilor din Silezia (1844) el se afirma, cum a observat marele poet H. Heine, ca o clasă a societății cu revendicări proprii.

Materialismul dialectic și istoric apare, pe fondul contradicțiilor sociale generate de dezvoltarea capitalistă a societății, ca un răspuns la necesitățile luptei revoluționare a proletariatului. Practica luptei de clasă cerea transformarea proletariatului din clasă în sine în clasă pentru sine, într-o clasă conștientă de misiunea ei istorică, deci unirea mișcării muncitorești spontane cu *socialismul științific*. Acesta din urmă, însă, nu se putea constitui decît prin depășirea viziunilor utopico-eticiste asupra socialismului, prin elaborarea unei concepții materialiste asupra istoriei, societății și omului, adică prin depășirea limitelor materialismului tradițional metafizic — care nu putea explica dialectica „obiectiv-subiectiv", „spontan-conștient", „necesitate-libertate" etc. — și constituirea *materialismului dialectic și istoric*. În acest fel, elaborarea materialismului dialectic și istoric — care și-a găsit expresia în opera lui Marx și Engels — reprezenta, în ultimă instanță, o necesitate reclamată de însăși desfășurarea luptei clasei revoluționare.

Filosofia materialist-dialectică răspundea nu numai cerințelor practicii luptei revoluționare a proletariatului, ci și noilor exigențe ale dezvoltării științelor, legate de trecerea acestora din stadiul analitic în cel teoretic. Acest proces, care începe în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și se amplifică în primele decenii ale secolului al XIX-lea, scotea pregnant în evidență caracterul inoperant al vechiului materialism metafizic și, totodată, făcea posibilă și necesară elaborarea unei filosofii concomitent materialiste și dialectice. În această perioadă științele ofereau, într-o măsură tot mai mare, suport teoretic, pe de o parte, abordării problemelor materialității lumii, pe de altă parte, înțelegerii procesualității fenomenelor, ceea ce deschidea noi orizonturi cugetării filosofice și noi perspective raporturilor dintre filosofie și științele particulare. În locul imaginii statice despre univers și despre diversele domenii ale existenței își face drum, în opoziție cu reprezentările religioase, fixiste etc., imaginea unei lumi în devenire și a unei naturi *istorice*. Kant și Laplace au demonstrat că Universul și, prin urmare, Pămîntul, departe de a fi fost dintotdeauna, sînt rezultatul evoluției, al devenirii lumii materiale. Ideile lor cosmogonice duceau gîndirea și la o serie de concluzii dialectice. Dacă Pămîntul are o istorie, rezulta firesc că și tot ce există pe Pămînt, lumea plantelor, a animalelor, omul însuși au, la rîndul lor, o istorie ; prin urmare, creaționismul, indiferent de formele sale, se vădea a fi o eroare. Kant nu a tras, însă, toate concluziile din teza sa cosmogonică. În continuare, ideea dezvoltării a fost pusă în evidență de cercetările din domeniul geologiei (Ch. Lyell), paleontologiei, anatomiei etc., iar Lamarck (în „Filosofia zoologică" — 1809) a anticipat ideea evoluției speciilor. Prin prepararea în laborator a unei substanțe organice (de către Wöhler în 1828) s-a ajuns la „ruperea" barierei dintre organic și anorganic, iar prin descoperirea celulei în 1839, de către Schleiden și Schwann, se demonstra unitatea structurală a materiei vii. Formularea principiului conservării energiei — care exprima indestructibilitatea mișcării materiei și capacitatea ei de

Scanned with OKEN Scanner

transformare calitativă — ca și elaborarea de către Darwin a teoriei evoluției speciilor au probat concludent inconsistența teoretică a materialismului mecanicist, metafizic. Dezvoltarea cunoașterii în stadiul teoretic al științelor afirma *un nou spirit științific*, caracterizat prin flexibilitate și receptivitate față de evoluție și transformare, prin aspirația spre surprinderea unității în diversitatea calitativă și contradictorie a realității, prin refuzul unilateralizărilor și absolutizărilor. Acest nou spirit, dialectic în însăși substanța sa intimă și legat de atmosfera intelectuală a epocii, a constituit un puternic punct de sprijin pentru Marx și Engels în elaborarea materialismului dialectic și istoric.

Progresul cunoașterii umane, ca bază a constituirii și dezvoltării concepției filosofice despre lume a clasei muncitoare, nu vizează numai științele naturii, ci și o serie de discipline cu un caracter social, îndeosebi *economia politică*. Datorită contribuției și descoperirilor economiștilor clasici englezi Adam Smith (1723—1790) și David Ricardo (1772—1832), ea a constituit unul din izvoarele teoretice ale apariției marxismului, alături de socialismul utopic francez și englez și filosofia clasică germană. Economiștii clasici burghezi au studiat societatea capitalistă prin prisma economicului, a producției materiale, căutînd să dezvăluie legile „naturale" ale societății. Principala lor descoperire a fost considerarea muncii ca izvor al valorii, de la care va porni Marx pentru a elabora teoria plusvalorii. Ei au adus, de asemenea, contribuții importante la analiza principalelor categorii ale economiei politice, cum ar fi marfa, capitalul, renta funciară, banii, salariul, proprietatea, diviziunea muncii etc., teoria lor economică fiind bazată nu doar pe cercetarea relațiilor economice capitaliste, dar și pe o viziune filosofică despre om, conceput, în general, ca o existență singulară, atomară, unidimensională — *homo oeconomicus*. Deși a descoperit rolul muncii în producerea valorii, economia politică burgheză clasică nu a putut explica, datorită caracterului său de clasă, originea proprietății private, considerînd-o metafizic, ca un dat natural. Totodată, categoriile specifice relațiilor de producție capitaliste erau apreciate ca veșnice, ceea ce atestă că economia clasică devenise apologetică. Reprezentanții ei îl considerau pe muncitor numai în această calitate, de muncitor, iar nu ca *om*. Toate acestea relevă limitele de clasă ale economiei politice engleze — ca și limitele viziunii ei filosofice —, ceea ce a făcut să nu poată ajunge la descoperirea cauzelor esențiale ale exploatării. Rămînea, așadar, sarcina unei alte teorii economice, ca, pornind de la descoperirile economiștilor clasici — îndeosebi teoria valorii —, de la limitele și contradicțiile lor, să evidențieze, pe o altă bază filosofică, izvorul exploatării, ceea ce se va datora lui Marx, prin descoperirea mecanismului producerii plusvalorii și a legilor proprii modului de producție capitalist. În contextul acestei descoperiri științifice, Marx a depășit înțelegerea tradițională a omului ca „homo oeconomicus", îndeosebi în lucrările sale de istorie dar și de economie politică, ceea ce i-a permis o abordare novatoare a problematicii condiției umane și umanismului.

Alături de economia politică engleză, un alt izvor teoretic al marxismului îl constituie *socialismul utopic* francez și englez (Ch. Fourier, Saint-Simon, R. Owen), datorită criticii sistemului exploatării capitaliste și ideilor despre necesitatea înlăturării acestei societăți și a înlocuirii ei cu societatea socialistă. Socialiștii utopici din Franța și Anglia au denunțat societatea capitalistă ca una nerațională, au dezvăluit starea socială inumană a claselor exploatate, sesizînd și

Scanned with OKEN Scanner

lupta de clasă. Proiectele lor sociale erau, însă, utopice — în vederea realizării unei noi orînduiri sociale ei făceau apel la caritate, înțelegere etc. —, ceea ce se explică prin filosofia lor care accentua asupra rațiunii ca factor explicativ al istoriei. Meritul lor esențial a constat în formularea necesității înlocuirii capitalismului, dar mijloacele și căile acestei înlăturări — revoluția socialistă — vor fi o altă descoperire a lui Marx și Engels, care vor transforma socialismul din utopie în știință.

Apariția, la jumătatea secolului trecut, a concepției filosofice a clasei muncitoare se explică și prin universalitatea istoriei, prin simplificarea raporturilor sociale, în condițiile dezvoltării producției capitaliste de mărfuri, care evidențiază tot mai mult rolul factorilor economici, materiali, precum și prin faptul că societatea intrase într-o perioadă de rapide transformări economice, sociale și politice — sesizate, de pildă, de studiile de istorie, efectuate îndeosebi în Franța în perioada restaurației (Thierry, Guizot) —, care impuneau depășirea vechiului mod de gîndire metafizic. Aceste cercetări asupra istoriei dovedeau că societatea modernă este contradictorie, evolutivă, implicînd transformări structurale, care se petrec mult mai rapid și mai evident ca oricînd.

Determinat de cerințele luptei de clasă a proletariatului, stimulat de dezvoltarea cunoașterii umane, materialismul dialectic și istoric nu putea fi însă elaborat decît pornind de la valorificarea critică a moștenirii filosofice anterioare.

Filosofia clasică germană a reprezentat unul dintre cele mai importante momente ale dezvoltării filosofiei universale, o contribuție semnificativă la fundamentarea dialecticii — Kant, Fichte și îndeosebi Hegel —, și afirmarea materialismului — Feuerbach —, la elaborarea problemelor privind libertatea și acțiunea umană etc., ceea ce l-a determinat pe Engels să sublinieze că *„socialiștii germani sînt mîndri că se trag nu numai din Saint-Simon, Fourier și Owen, ci și din Kant, Fichte și Hegel"*[3].

Imm. Kant (1724—1804) a încercat, printr-o abordare novatoare a raportului subiect-obiect în cunoaștere, realizarea unei sinteze între empirism și raționalism. O dată cu negarea posibilității de cunoaștere a „lucrului în sine" Kant demonstra, în *Critica rațiunii pure* (1781), că rațiunea umană își are fundamentul în ea însăși atîta vreme cît se referă la fenomenele lumii sensibile, ceea ce reprezenta într-adevăr o „revoluție copernicană" în filosofie întrucît, în felul acesta, omul era situat în centrul universului. Prin legitimarea teoretică a rațiunii, Kant realiza, astfel, legitimarea practică a acesteia. În viziunea lui, trecerea spre o societate în care oamenii să dispună singuri de ei înșiși are drept coordonată definitorie — ca bază a progresului moral — „imperativul categoric", în calitate de normă și principiu fundamental al oricărei voințe omenești care se voia a fi liberă, ceea ce vădește că filosofia germană făcea din problema practicii una dintre preocupările sale fundamentale, deși aceasta era înțeleasă abstract și idealist.

Dincolo de apriorismul și agnosticismul său, de înțelegerea idealistă a omului și societății, Kant are meritul de a fi pus în termeni noi corelația „obiect-subiect" în cunoaștere (relevînd rolul activ, constructiv al subiectului), inaugurînd *criticismul* și subliniind *primatul rațiunii practice*. El a scos în evidență caracterul contradictoriu al rațiunii cunoscătoare

[3] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 15, Editura Politică, București, 1963, p. 625.

Scanned with OKEN Scanner

(teoria antinomiilor), a formulat un nou tip de ontologie (deplasînd accentul de la transcendent la condițiile de posibilitate, transcendentale) și a fundamentat — deși într-o manieră abstractă — ideea autonomiei persoanei și a umanismului. Moștenirea kantiană a devenit astfel o sursă teoretică a filosofiei lui Marx.

Teoria cunoașterii și a libertății, tratate de Kant ca domenii ale rațiunii pure (prima) și ale rațiunii practice (ultima), vor fi reluate de J. G. Fichte (1762–1814) în contextul unei încercări de integrare a Eului în lumea sensibilă, astfel încît, în viziunea sa, Eul devine creatorul lumii obiective. Idealistă, această teză avea și o altă semnificație: evidențierea libertății infinite a ființei umane și a necesității eliberării omului de *„forțele străine situate în afara eului"*, de *„libertatea condiționată"*, de unde și concluzia lui Fichte că datoria omului este realizarea progresului prin raționalitate, moralitate și libertate.

Filosofia clasică germană *„și-a găsit desăvîrșirea în sistemul lui Hegel"*[4], cel mai cuprinzător dintre toate sistemele create pînă la el, în care sînt abordate din perspectiva idealismului obiectiv, dialectic, toate problemele ce cad sub incidența filosofiei. G. W. F. Hegel (1770–1831) a reacționat profund la evenimentele timpului său, filosofia sa constituind, atît prin conținut cît și prin formă, un răspuns la frămîntările epocii. Din punct de vedere filosofic, Hegel a intenționat și a realizat, prin construcția sa idealistă, *„sinteza dintre transcendent și imanent"*[5], a concepției care situa principiul lucrurilor în afara lor cu cea care considera că principiul este intern lucrurilor. Acest fapt i-a dat posibilitatea să reliefeze procesualitatea, devenirea și transformarea ca fenomene universale, necesare, obiective.

Hegel are *„marele merit de a fi prezentat pentru prima oară întreaga lume naturală, istorică și spirituală ca un proces, adică în continuă mișcare, schimbare, transformare și devenire și de a fi încercat să dezvăluie legătura internă a acestei mișcări și dezvoltări"*[6]. Cea mai mare contribuție a lui Hegel constă în „reînvierea" dialecticii, atît ca teorie a dezvoltării, din perspectiva căreia a realizat critica metafizicii, cît și ca *metodă a filosofiei*. Astfel, în *Fenomenologia spiritului* (1807) și în *Știința logicii* (1812–1816), dialectica a fost considerată ca metodă a filosofiei, pentru că lumea însăși era de natură dialectică. Istoria, cunoașterea, cultura au fost privite ca fenomene și procese în devenire, caracteristica lor esențială constituind-o trecerea de la forme inferioare la altele superioare, de la simplu la complex. Hegel a teoretizat amplu, într-un mod novator, procesul dialectic al trecerilor de la o formă determinată a existenței la alta superioară, relevînd, totodată, universalitatea contradicției, a dedublării unicului în laturi contrarii, legea transformării acumulărilor cantitative în salturi calitative, precum și mecanismele negării negației.

El a demonstrat că spiritul lumii nu cade într-un *„calm indiferent"*, ci *„viața lui este faptă"*[7]. Ca metodă a filosofiei, dialectica era definită de Hegel ca *„singura adevărată"*[8], deoarece ea este adevărul în desfășurarea și esențialitatea lui.

---

[4] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 19, Editura Politică, București, 1964, p. 212.
[5] A. Cornu, *Karl Marx et la penseé moderne*, Editions sociales, Paris, 1948, p. 92.
[6] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 19, Editura Politică, București, 1964, p. 212.
[7] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, Editura Academiei, București, 1963, p. 15.
[8] G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, Editura Academiei, București, 1966, p. 36.

Scanned with OKEN Scanner

Susținînd, prin chiar categoria fundamentală a sistemului său — Spiritul absolut —, identitatea obiectivului cu subiectivul, Hegel a ajuns, inevitabil, la panlogism, la ontologizarea logicului — cum remarcă pe bună dreptate G. Lukács. În cultură și istorie, în viața politică etc., el vede procese ale obiectivării și devenirii gîndului, inversînd, astfel, raportul dintre existență și gîndire, dintre subiect și predicat. Această concepție i-a permis lui Hegel să dezvolte o teorie dialectică despre existență și despre relația „subiect-obiect", superioară contemplativismului specific materialismului metafizic, și să demonstreze, sub învelișul idealist al sistemului, dinamismul universal, rolul activ al omului și al conștiinței umane. Marx sublinia că „*Măreția Fenomenologiei lui Hegel și a rezultatului ei final — dialectica negativității ca principiu motor și creator — constă, așadar, în faptul că Hegel concepe crearea omului de către el însuși ca un proces, obiectivarea ca dezobiectivare, ca autoînstrăinare și ca suprimare a acestei autoînstrăinări ; așadar, în faptul că el sesizează esența muncii și concepe omul obiectual, omul adevărat — adevărat pentru că este real — ca rezultat al propriei sale munci*"[9]. Hegel a conceput munca drept esență a omului, ceea ce a însemnat una dintre cele mai mari cuceriri ale gîndirii filosofice, dar sistemul său idealist l-a condus la conceperea muncii doar sub forma determinării esențiale a omului în gîndirea sa. Pe un plan mai larg, pornind de la această idee, întreaga viață istorică era concepută de Hegel ca obiectivare a gîndirii, el rămînînd, în planul filosofiei istoriei, la nivelul interpretării idealiste.

Baza ontologică a dialecticii hegeliene era idealistă, întrucît factorul determinant al lumii îl constituie spiritul absolut, pe care Hegel îl concepea ca unitate a substanței și a conștiinței de sine, sau a obiectului cu subiectul. Aceasta înseamnă că dialectica hegeliană era, în fond, o dialectică a devenirii spiritului absolut ; ca atare, ea a fost viciată atît de idealismul filosofic, cît și de tendința de elaborare a unei filosofii de sistem, încheiată ; pentru Hegel cunoașterea filosofică atinge desăvîrșirea, și deci încheierea, în prezentul său istoric (respectiv sistemul său filosofic). În ceea ce privește viața socială, forma superioară, expresia adevărată și definitivă a acesteia o reprezintă, după el, statul prusac. Alterarea metodei hegeliene, datorată bazei sale idealiste, demonstrează că, pentru a fi cu adevărat viabilă și fertilă, dialectica trebuia întemeiată pe o viziune materialistă despre lume, ceea ce — departe de a fi un act de simplă reunire a dialecticii cu materialismul — echivala cu elaborarea unei noi filosofii, a unei noi concepții despre lume și viață, într-adevăr relevantă în plan teoretic, metodologic și practic-transformator, ceea ce se va împlini prin creația teoretică a lui Marx și Engels.

Întemeietorii materialismului dialectic și istoric au preluat critic de la Hegel ideile privind devenirea universală și autodezvoltarea, principiul contradicției, abordarea dialectică a corelației dintre om și muncă, dintre necesitate și libertate etc. (înlăturînd viziunile idealiste, finaliste, care „alterează" chiar aceste idei valoroase) și dezvoltîndu-le creator pe baze sociale și ideologice calitativ noi și într-un nou context epistemologic.

Reacția materialistă față de sistemul hegelian s-a datorat, în Germania, lui L. Feuerbach (1804—

[9] K. Marx, *Manuscrise economico-filosofice*, în *Scrieri din tinerețe*, Editura Politică, București, 1968, p. 613.

Scanned with OKEN Scanner

1872), care a demonstrat că ideea absolută nu este nimic altceva decît raţiunea dezumanizată, ruptă de om şi plasată dincolo de el şi de lume şi, prin urmare, filosofia hegeliană este o „*teologie raţionalizată*", o formă a înstrăinării de sine a omului. Considerînd că între filosofie şi teologie, între raţiune şi credinţă există un raport de incompatibilitate, Feuerbach proclamă — împotriva teoriilor speculativ-abstracte despre om — că filosofia trebuie să aibă drept punct de plecare omul concret, ca fiinţă corporală şi ca obiect al contemplaţiei.

Prin lucrările sale *Esenţa creştinismului* (1841), *Teze preliminarii pentru reforma filosofiei* (1842) etc., Feuerbach, deşi ignoră metoda dialectică, reintroduce punctul de vedere materialist în filosofia germană, relevînd, în opoziţie cu Hegel, că natura există independent de gîndire şi, prin urmare, „*ea este baza din care am apărut noi, oamenii, de asemenea produse ale naturii*"[10]. Critica filosofiei hegeliene, fundamentarea tezei materialiste a primordialităţii naturii faţă de gîndire şi revenirea la omul concret l-au condus pe Feuerbach la concluzia inexistenţei lui Dumnezeu şi la una dintre cele mai consistente analize a cauzelor religiei în general, ale creştinismului în special. El consideră că omul se înstrăinează de sine, proiectîndu-şi pe un plan supranatural aspiraţiile nerealizate şi, ca urmare, apare ideea de Dumnezeu, cu tot cortegiul de consecinţe. Într-o asemenea interpretare, nu spiritul universal se înstrăinează, ci omul; nu Dumnezeu l-a creat pe om ci, dimpotrivă, omul l-a creat pe Dumnezeu.

Ateismul lui Feuerbach se încheie cu concluzia că Dumnezeu este creaţia omului şi nu invers, ceea ce deschidea perspective noi analizei lumii istorice, de vreme ce filosofia se lămurise cu privire la „lumea de dincolo". Feuerbach însuşi a încercat o explicaţie nouă a omului, în măsura în care a demonstrat că el nu este produsul unei imaginare lumi supranaturale. În viziunea sa, omul era definit prin voinţă, raţiune şi sentiment, ceea ce dovedea că el a elaborat o explicaţie *antropologistă* a fiinţei umane, care a avut un rol eliberator pentru filosofie, dar care nu reprezenta, încă, adevărul despre om. Antropologismul lui Feuerbach era nedialectic şi s-a prelungit în ideea după care relaţia esenţială dintre oameni este iubirea, căreia îi atribuia un rol purificator şi transformator. În înţelegerea şi interpretarea istoriei, el promova o viziune idealistă, ceea ce scotea în evidenţă caracterul limitat, inconsecvent al materialismului feuerbachian şi ridica în faţa filosofiei sarcinile constituirii materialismului integral.

K. Marx va porni şi el de la omul concret — ca şi Feuerbach —, dar, pe baza recursului permanent la practică, va ajunge la o interpretare materialistă a istoriei şi la o înţelegere calitativ nouă a condiţiei umane ca ansamblu al relaţiilor sociale.

Izvoarele filosofice ale creaţiei lui Marx nu se reduc doar la filosofia clasică germană ci, cum probează opera fondatorului materialismului istoric, el a acordat o atenţie specială marilor sisteme filosofice ale lumii. Încă din lucrările din tinereţe, Marx s-a aplecat asupra filosofiei lui Democrit şi Epicur, a acordat semnificaţii deosebite momentului socratic ca şi filosofiei lui Platon şi Aristotel, iar mai tîrziu l-a preocupat valorificarea gîndirii lui Fr. Bacon, Descartes, Locke, Leibniz, Spinoza, a materialiştilor şi iluminiştilor francezi. Drumul

[10] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 21, Editura Politică, Bucureşti, 1965, p. 272.

Scanned with OKEN Scanner

sau către materialismul istoric a trecut, de asemenea, prin cunoașterea profundă a atmosferei filosofice din Germania de după 1831, a filosofiei dezvoltată de reprezentanții „stîngii hegeliene", care au produs, de fapt, prima breșă în cadrul sistemului filosofic hegelian, mai ales prin critica pe care au făcut-o viziunii lui Hegel despre modul de a concepe filosofia și despre raportul dintre real și rațional.

2. Materialismul dialectic și istoric — revoluție în filosofie

Dezvoltarea gîndirii filosofice de pînă la Marx n-a fost ruptă de istoria societății și nici situată deasupra nevoilor reale ale lumii. Filosofiile din toate timpurile s-au vrut și au izbutit, în anumite limite, să cunoască natura, societatea și omul, lumea în ansamblu, iar unele dintre ele și-au imaginat chiar necesitatea schimbării ei. Prin opera lui Marx (1818—1883), filosofia durată de înaintași de seamă nu se stingea definitiv, ci trecea într-o nouă fază a dezvoltării. Se produce o adevărată revoluție în filosofie, în contextul căreia spiritul peren al filosofiei este preluat și dezvoltat într-o perspectivă calitativ nouă, care i-a conferit atributul de armă spirituală de transformare a lumii.

A răspunde la întrebarea „în ce a constat revoluția săvîrșită de marxism în filosofie ?" implică necesitatea analizei complexe, multilaterale a operei lui Marx, a comparării concepției lui cu filosofiile ce i-au premers. Esența acestei revoluții, în datele ei fundamentale, o prezentăm în continuare.

Semnificația conceptului de practică în revoluționarea gîndirii filosofice. Creația teoretică a lui Marx a inaugurat un nou mod de a concepe și de a practica filosofia, mod care își găsește expresia sintetică în teza a 11-a a lui Marx despre Feuerbach: *„Filosofii nu au făcut decît să interpreteze lumea în diferite moduri ; important este însă de a o schimba"*[11]. Această viziune nouă asupra filosofiei — care va determina restructurări de fond în înseși obiectul și problematica ei — este legată de introducerea de către Marx a conceptului de practică.

Dezvoltarea concepției marxiste despre practică s-a realizat în cadrul unui amplu proces de analiză critică a teoriilor idealiste și materialist-contemplativiste despre conștiință, adevăr, societate, om etc. În mod deosebit, Marx a cercetat viziunea lui Hegel, a „tinerilor hegelieni" și a lui Feuerbach asupra omului și societății din perspectiva felului în care acestea erau raportate la conceptul de activitate. Particularitatea dezvoltării de către Marx a unui conținut nou al noțiunii de practică derivă din chiar contextul acestor polemici și din preocuparea sa centrală, pentru perioada de pînă la 1845, de a se raporta critic la conceptul de esență (sau natură) umană, precum și la corelativele lui : exteriorizarea, obiectivarea, înstrăinarea (alienarea). În același plan al criticii și urmărind să confere un înțeles nou condiției umane, Marx a situat discursul economiei politice clasice despre legile, categoriile și noțiunile economiei politice și despre om, ca și proiectele socialist-utopice. Totodată, în contextul procesului de constituire a conținutului noțiunii de practică, Marx a inclus analiza experienței social-politice a proletariatului, a opoziției dintre burghezie și proletariat, precum și a progreselor realizate de burghezie în dezvoltarea comer-

[11] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Editura Politică, București, 1962, p. 7.

Scanned with OKEN Scanner

ţului, a schimbului şi industriei. Toate acestea i-au permis lui Marx să demonstreze eroarea iluziei idealiste cu privire la raţiune ca esenţă a omului şi falsitatea consecinţelor acestor iluzii, conform cărora este suficientă modificarea ideilor pentru a realiza transformarea atît a omului cît şi a societăţii în ansamblu. În opoziţie cu reprezentările lui Hegel şi ale „tinerilor hegelieni" despre esenţa umană, Marx a demonstrat rolul transformator al *„activităţii sensibile"*, subliniind, totodată, că *„arma criticii nu poate înlocui critica armelor"*, făcînd distincţia, în felul acesta, între activitatea practică şi activitatea teoretică. În conţinutul noţiunii de practică Marx a introdus ca element hotărîtor activitatea materială, nemijlocită a omului de transformare a naturii şi a relaţiilor şi structurilor sociale.

În înţelegerea conţinutului noţiunii de practică filosofia marxistă nu elimină subiectivul, conştiinţa, ci, dimpotrivă, subliniază că activitatea umană materială, de transformare a lumii este o activitate conştientă, în cadrul căreia omul urmăreşte realizarea unor scopuri. *„Omul nu se limitează la a modifica forma elementului din natură* — scrie Marx —, *ci el îşi realizează scopul său pe care îl cunoaşte, care determină legic modul şi caracterul activităţii lui şi căruia el trebuie să-i subordoneze viaţa sa"*[12]. Aşadar, activitatea umană şi, în primul rînd, munca se realizează ca instituire teleologică ; de aceea practica social-istorică reprezintă unitatea organică dintre obiectiv şi subiectiv, material şi ideal, pe fondul rolului determinant al laturii materiale, obiective a practicii, respectiv al relaţiilor obiective dintre oameni în procesul producţiei şi al raporturilor obiective dintre om şi natură. Prin intermediul practicii natura devine „omenească", se „subiectivizează", respectiv capătă amprenta scopurilor, a idealurilor şi intereselor oamenilor, iar omul însuşi se transformă pe sine.

Munca, activitatea productivă — ca mediere între om şi natură — este cea care îl singularizează pe om şi-i conferă, totodată, statutul de a fi singura fiinţă care creează universal, pe măsura genului său. *„De aceea, tocmai în prelucrarea lumii obiectelor* — arăta Marx în *Manuscrise* — *omul se afirmă pentru prima oară efectiv ca fiinţa generică. Această producţie este viaţa lui generică activă. Datorită acestei producţii natura apare ca operă a sa şi realitate a sa. De aceea obiectul muncii este obiectivarea vieţii generice a omului ; căci el* — *omul* — *nu se dedublează numai intelectual, ca în conştiinţă, ci efectiv prin muncă, şi se contemplă deci pe sine însuşi într-o lume creată de el"*[13]. Atributele caracteristice ale umanului se manifestă în procesul producerii şi autoproducerii vieţii materiale a omului, iar esenţa acestui proces este munca. Omul se edifică pe sine prin muncă. În această perspectivă, natura sau condiţia umană — subliniază Marx în *Teze despre Feuerbach* — nu este o abstracţie inerentă individului izolat, ci ansamblul relaţiilor sociale[14].

Practica îşi găseşte expresia nu numai în producerea şi reproducerea prin muncă a omului, ci şi în activitatea revoluţionară *„practic-critică"*, de transformare a relaţiilor şi structurilor sociale care, în societăţile bazate pe clase antagoniste, îmbracă forma luptei de clasă. Deşi este o trăsătură generală a fiinţei umane, practica are un caracter social şi istoric

---

[12] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, Editura Politică, Bucureşti, 1966, p. 191.
[13] K. Marx, Fr. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Editura Politică, Bucureşti, 1968, p. 556.
[14] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Editura Politică, Bucureşti, 1962, p. 6.

Scanned with OKEN Scanner

în sensul că, pe de o parte, formele pe care le îmbracă sînt dependente de complexul factorilor sociali existenţia la un moment dat (unelte de producţie, tehnică şi tehnologie, natura relaţiilor sociale, nivelul dezvoltării ştiinţelor etc.), pe de altă parte, practica însăşi evoluează o dată cu evoluţia societăţii.

Descoperirea de către Marx a rolului practicii a avut o însemnătate crucială : în ontologie, a condus la evidenţierea inconsistenţei teoretice a substanţialismului ; în gnoseologie, a fost depăşită alternativa „empirism-apriorism", s-a fundamentat ideea privind unitatea dialectică a subiectului cu obiectul şi rolul activ al subiectului în procesul cunoaşterii şi s-a soluţionat adecvat problema criteriului adevărului ; în filosofia culturii, a căpătat răspuns întrebarea dacă omul creează valorile sau valorile îl creează pe om ; în interpretarea vieţii sociale, a constituit punctul de plecare pentru elaborarea materialismului istoric, o concepţie concomitent materialistă şi umanistă asupra societăţii şi omului. „*Viaţa socială* — spunea Marx — *este, în fond, practică*" şi „*toate dificultăţile pe care le întîmpină filosofia pentru a interpreta materialist viaţa socială îşi găsesc dezlegare raţională în practica omenească*"[15].

Concepţia materialistă asupra istoriei. Depăşind limitele gîndirii filosofice anterioare, care cerceta doar mobilurile subiectiv-ideologice ale activităţii oamenilor, Marx, pornind de la conceptul de practică, a dezvăluit că, dincolo de mobilurile subiective ale acţiunii oamenilor, se află cauze mult mai profunde, de ordin material, obiectiv şi, în primul rînd, raporturile de producţie care determină, în ultimă instanţă, toate celelalte raporturi. Marx considera „*totalitatea relaţiilor de producţie*" ca „*baza reală*" din care se dezvoltă totalitatea formelor conştiinţei sociale. Dacă „*modul de producţie al vieţii materiale determină în genere procesul vieţii sociale, politice şi spirituale*"[16], atunci „*nu conştiinţa oamenilor* — conchide Marx în celebra *Introducere la Contribuţii la critica economiei politice* — *le determină existenţa, dimpotrivă, existenţa lor socială le determină conştiinţa*"[17]. În viziunea întemeietorilor filosofiei clasei muncitoare, existenţa socială reprezintă numai în *ultimă instanţă* factorul hotărîtor în istorie ; conştiinţa socială, factorii subiectivi joacă, la rîndul lor, un rol important în desfăşurarea procesului istoric. Tocmai în procesul constituirii acestei concepţii materialiste asupra societăţii Marx a depăşit caracterul *nedialectic* al vechiului materialism, elaborînd o filosofie materialistă cuprinzătoare şi consecventă. Denumirea concepţiei filosofice iniţiată de Marx — *materialism dialectic şi istoric* — nu se referă la o disociere între o concepţie general-filosofică şi o „aplicare" a ei la societate, ci are în vedere o concepţie *unitară*, subliniind însă, în mod special, elementul cel mai semnificativ al revoluţiei pe care Marx a înfăptuit-o în filosofie.

Concepţia materialistă asupra istoriei a permis înţelegerea dezvoltării societăţii ca proces istorico-natural, guvernat de legi, evidenţierea cauzelor şi mecanismelor dinamicii sociale şi fundamentarea rolului istoric al practicii revoluţionare a proletariatului.

Filosofia marxistă ca materialism dialectic. Filosofia creată de Marx este prima formă a unui materialism

---

[15] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Editura Politică, Bucureşti, 1962, p. 557.
[16] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 13, Editura Politică, Bucureşti, 1962, p. 8.
[17] *Ibidem*, p. 9.

Scanned with OKEN Scanner

dialectic și, corelativ, prima formă sistematizată a unei dialectici *materialiste*, astfel încît ea reprezintă o interpretare consecvent materialistă a naturii, societății și omului. Materialismul dialectic și istoric reprezintă o revoluție în filosofie pentru că în cadrul lui se realizează unitatea organică a materialismului cu dialectica și a dialecticii cu materialismul, a *teoriei* materialiste cu *metoda* dialectică, depășindu-se, astfel, pe de o parte, limitele materialismului mecanicist, pe de altă parte, cele ale dialecticii premarxiste.

Ca filosofie materialistă și dialectică în același timp, filosofia marxistă este un materialism *complet, unitar*, nescindat într-o interpretare materialistă a naturii și o altă interpretare, preponderent idealistă, a vieții sociale, așa cum se prezintă materialismul anterior ; în același timp, ea este un materialism *dialectic* în sensul că metoda dialectică este concepută în unitate cu înțelegerea materialistă a lumii, ceea ce înseamnă nu o simplă transformare a dialecticii anterioare, ci crearea unei dialectici noi, materialiste. Filosofia marxistă nu este, așadar, o simplă reunire a materialismului cu dialectica, ci o altă filosofie în cadrul căreia materialismul și dialectica sînt *re-construite* și re-elaborate într-un nou spirit și dintr-o perspectivă novatoare, astfel încît să instituie un mod original de înțelegere și interpretare a lumii.

Perspectiva dialectic-materialistă realizează un concept al naturii calitativ diferit de cel elaborat de materialismul premarxist, în sensul că natura este concepută ca existînd în mod obiectiv și avînd, în același timp, o *istorie*. Materialismul dialectic demonstrează, prin urmare, în conformitate cu rezultatele științelor naturii, nu doar că natura există ca atare, ci că ei îi este proprie *devenirea*, transformarea, evoluția de la forme inferioare la forme superioare.

Referindu-se la propriul proiect de reconstrucție filosofică, Marx avertiza că dialectica hegeliană „*reprezintă baza oricărei dialectici, dar numai după înlăturarea formei ei mistice*"[18], care rezulta din caracterul idealist și finalist al sistemului filosofic hegelian ; „*metoda mea dialectică* — scria el — *nu este numai, în ceea ce privește baza ei, deosebită de cea a lui Hegel, dar este exact contrariul ei*"[19]. Mai mult chiar. Nu trebuie uitat că în *Capitalul*, Marx, pornind de la economie, elaborează în fond o nouă viziune, antispeculativă și deschisă asupra dialecticii, o concepție cu totul nouă despre suprimarea contradicțiilor. „*Am văzut* — scrie Marx — *că procesul schimbului mărfurilor cuprinde raporturi care se contrazic și care se exclud reciproc. Dezvoltarea mărfii nu înlătură aceste contradicții dar creează forma în care ele se pot mișca. Aceasta este în general metoda prin care se rezolvă contradicțiile reale*"[20]. Spre deosebire de accepția hegeliană, contradicția nu mai apare doar ca formă de trecere de la un stadiu la altul — expresie a finalismului ce caracterizează filosofia lui Hegel — ci și ca forță motrice a unui proces obișnuit, în care este absentă trecerea la alt stadiu. Pe baza concluziilor care se desprindeau îndeosebi din cercetarea proceselor economice și sociale și din perspectiva unui materialism filosofic integral, Marx *restructurează* dialectica, îi dă o nouă structură ; în acest mod dialectica este despovă-

[18] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 32, Editura Politică, București, 1971, p. 480.

[19] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Editura Politică, București, 1984, p. 503.

[20] K. Marx, *Capitalul*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, Editura Politică, București, 1966, p. 118.

Scanned with OKEN Scanner

rată de încărcătura sa teleologică, de ontologizarea logicului, de contradicția dintre sistem și metodă, de obsesia schemelor absolutizante (triada hegeliană) etc.

Marx s-a distanțat net, în același timp, de caracterul contemplativ, metafizic și antropologist al materialismului lui Feuerbach, de idealismul său în înțelegerea omului și a societății. „*În măsura în care Feuerbach este materialist* – scriau Marx și Engels în *Ideologia germană* – *istoria nu există pentru el, iar în măsura în care ia în considerație istoria, el nu este materialist*"[21].

Filosofia marxistă ca umanism integral. Sensul fundamental al filosofiei marxiste este transformarea lumii, înlăturarea, cum scria Marx încă din tinerețea sa, a tuturor zeităților cerești ori pămîntești care fac din om o ființă inumană. Filosofia marxistă este un umanism complet întrucît ea a ajuns nu numai la o explicare și o înțelegere adecvată a condiției umane, ci a descoperit și mijloacele prin care omul poate dobîndi condițiile efective ale afirmării și umanizării. Marx a arătat că problema umanismului este social-istorică, concretă, că ea nu poate fi rezolvată decît pe calea transformării radicale, revoluționare a societății în ansamblul ei. Umanismul este, înainte de toate, o problemă a vieții reale, iar criteriile de validare nu pot fi date cu adevărat decît de praxis-ul istoric. „*Comunismul* – scrie Marx încă în *Manuscrisele economico-filosofice* – *ca suprimare pozitivă a proprietății private – această autoînstrăinare a omului – și deci ca apropriere reală a esenței umane de către om și pentru om, așadar, ca o reîntoarcere completă și conștientă, desăvîrșită în cadrul întregii complexități a dezvoltării de pînă acum, a omului pentru sine la starea sa de om social, adică de om uman. Acest comunism, ca naturalism desăvîrșit = umanism, ca umanism desăvîrșit = naturalism ; el este adevărata rezolvare a conflictului dintre om și natură și dintre om și om, adevărata soluționare a conflictului dintre existență și esență, dintre obiectivare și autoafirmare, dintre libertate și necesitate, dintre individ și specie. El este dezlegarea enigmei istoriei și e conștient că este această dezlegare*"[22].

Realizarea „omului uman", de care vorbea Marx, nu e posibilă decît prin înlăturarea tuturor acelor împrejurări, obiective și subiective, care l-au înstrăinat pe om de el însuși și societate, însingurîndu-l și împiedicîndu-l să se manifeste ca personalitate. „*Suprimarea pozitivă a proprietății private, ca apropriere a vieții umane, înseamnă* – arăta Marx – *suprimarea pozitivă a oricărei înstrăinări, deci reîntoarcerea omului... la existența sa umană, adică socială*"[23].

În opoziție cu concepțiile individualiste despre condiția umană, dar și împotriva oricăror viziuni teologice care transferau problematica omului din spațiul vieții reale într-un spațiu iluzoriu, Marx realizează – cum sublinia Engels – trecerea de la cultul omului abstract la oameni reali, considerați în acțiunea lor istorică, ceea ce a reprezentat o adevărată ruptură cu concepțiile umaniste premarxiste. Aceasta constă în primul rînd în așezarea tezelor umaniste pe alte temeiuri filosofice, prin evidențierea raporturilor dialectice dintre umanism și categoriile corelative „real-ideal", „posibilitate-realitate", „adevăr-fals", „individ-societate", „necesitate-libertate", „rațional-

---

[21] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Editura Politică, București, 1958, p. 46.
[22] K. Marx, Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, Editura Politică, București, 1968, p. 576.
[23] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

irațional", „teorie-practică". Umanismul a primit în acest fel un conținut nou, fiind legat atît în plan teoretic cît și practic de lupta de emancipare a clasei muncitoare. Umanismul marxist este *integral*, cu alte cuvinte el este în același timp teoretic și practic.

Demnitatea umană, libertatea, valoarea și autonomia personalității omului au fost îngrădite sau strivite de-a lungul istoriei de doi factori esențiali : de legarea destinului omului, ca ființă creată, de un creator, pe de o parte ; de exploatare și transformarea lui din scop în mijloc, în societățile împărțite în clase antagoniste, pe de altă parte. Pornind de la aceste condiții înrobitoare ale existenței umane, lupta pentru eliberarea omului, pentru înfăptuirea idealurilor umanismului, pentru ca omul să devină uman presupune, în concepția întemeietorilor materialismului dialectic, înlăturarea condițiilor care generează alienarea, transformarea radicală, prin revoluție, a societății, înlăturarea exploatării omului de către om, satisfacerea în tot mai mare măsură a nevoilor materiale și spirituale ale oamenilor, statornicirea între ei a unor noi raporturi sociale, a libertății și egalității.

Partinitatea și caracterul revoluționar — transformator al materialismului dialectic și istoric. Orice filosofie are caracter de clasă, este partinică. Filosofia marxistă își recunoaște deschis caracterul ei partinic, faptul că ea este concepția despre lume a clasei muncitoare și se manifestă ca armă spirituală în lupta pentru eliberarea socială. Marx scria în acest sens : *„După cum filosofia își găsește armele ei materiale în proletariat, tot astfel își găsește proletariatul armele lui spirituale în filosofie"*[24].

Caracterul militant și partinic deschis al materialismului dialectic și istoric se corelează organic cu *obiectivitatea*, cu interpretarea și explicarea adecvată, obiectivă a lumii, a vieții sociale și a omului. Lucrul este firesc dacă ținem seama de faptul că interesele vitale fundamentale ale clasei muncitoare se află în deplină concordanță cu direcțiile și cerințele obiective ale progresului social și, de aceea, numai cunoașterea profundă și multilaterală a acestor direcții și cerințe poate constitui baza teoretico-filosofică în măsură să fundamenteze căile eliberării sale și sistemul de valori și idealuri care să-i călăuzească activitatea revoluționară. Iar întrucît proletariatul se poate elibera pe sine numai desființînd toate condițiile care generează inegalitatea și asuprirea, aceste interese coincid cu cele ale tuturor oamenilor muncii, cu interesele reale ale întregii omeniri — făurirea unei societăți bazate pe dreptate socială și națională. Coincidența menționată, împreună cu unitatea dintre interesele clasei muncitoare și cerințele dezvoltării sociale, constituie temeiul valențelor creatoare ale partinității materialismului dialectic și istoric, al legăturii strînse existente în cadrul său între cunoaștere obiectivă și angajare de clasă.

Filosofia marxistă și-a afirmat, de la începutul constituirii ei, vocația prin excelență practic-transformatoare, fapt exprimat deosebit de clar de Marx în teza a 11-a despre Feuerbach. Acest lucru îl relevă și secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu : *„Materialismul dialectic și istoric este o concepție vie, revoluționară, avansată, care nu numai că explică legile fundamentale ce determină transformarea continuă a lumii, a organizării vieții oamenilor, progresul neîntrerupt al gîndirii, cunoașterii și practicii umane, ci, tot-*

[24] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, Editura Politică, București, 1969, p. 426—427.

Scanned with OKEN Scanner

odată, îi înarmează pe oameni în lupta pentru schimbarea progresistă, revoluționară, atît a lumii înconjurătoare, cît și a propriei lor existențe materiale și spirituale"[25].

Unitatea dintre partinitate și obiectivitate, în cadrul materialismului dialectic și istoric, conferă acestuia nu numai o deosebită forță cognitivă, teoretico-interpretativă, ci și o remarcabilă capacitate de previziune a desfășurării fenomenelor sociale și de orientare a activității revoluționare a maselor de oameni ai muncii, desfășurată sub conducerea partidului comunist.

Caracterul creator al filosofiei marxiste. Receptiv la cerințele practice, la transformările din viața socială, din domeniul științei și culturii și opus, prin natura sa, relativismului și subiectivismului, dogmatismului și metafizicii, materialismul dialectic și istoric are un caracter creator.

Întemeietorii filosofiei clasei muncitoare, criticînd caracterul dogmatic al filosofiilor tradiționale și îndeosebi pretențiile lui Hegel de a crea — în pofida ideii dialectice a autodezvoltării neîntrerupte pe care a postulat-o — un sistem filosofic închis, au subliniat că filosofia lor nu reprezintă o construcție teoretică rigidă, un ansamblu de teze, principii și categorii imuabile, ci, dimpotrivă, o filosofie profund deschisă la viață, la noile procese sociale, la cuceririle științei, capabilă de înnoire și dezvoltare.

Referindu-se la sistemul hegelian, Engels scotea în evidență că pretenția filosofiei de a rezolva toate contradicțiile înseamnă a considera că *„misiunea filosofiei se reduce la misiunea unui singur filosof de a săvîrși ceea ce numai întreaga omenire este în stare să săvîrșească în dezvoltarea ei progresivă"*[26]. De altfel, dimensiunea revoluționar-transformatoare a materialismului dialectic și istoric este legată nemijlocit de aderența sa — specific filosofică — la transformările ce caracterizează societatea și cunoașterea, de capacitatea sa de a-și regîndi, reconstrui și dezvolta conceptele în concordanță cu aceste transformări, ceea ce îl ferește atît de speculație sterilă cît și de utopism și îi asigură, prin eforturi teoretice mereu reînnoite, statutul specific de călăuză în acțiune. *„Materialismul* — menționa Engels — *a trecut și el printr-un șir de trepte de dezvoltare. Cu fiecare descoperire epocală în domeniul științelor naturii, materialismul trebuie să-și schimbe forma ; iar de cînd istoria a fost supusă și ea interpretărilor materialiste, se deschide și aici o nouă cale de dezvoltare"*[27].

Marx și Engels, elaborînd materialismul dialectic și istoric, au fost preocupați atît de aplicarea creatoare a teoriei revoluționare la condițiile specifice ale luptei proletariatului din diferite țări, cît și de dezvoltarea creatoare a acestei teorii, considerînd că numai astfel dialectica materialistă își dovedește caracterul ei critic și revoluționar. Ca filosofie a praxisului, care se îmbogățește și se reînnoiește continuu, materialismul dialectic și istoric, prin chiar proiectul teoretic inițial, este străin dogmatismului, tendinței de absolutizare a tezelor teoretice, de includere forțată a proceselor complexe ale realității în scheme teoretice rigide, simpliste și simplificatoare.

---

[25] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, Editura Politică, București, 1977, p. 93.

[26] K. Marx, Fr. Engels, *Opere alese*, vol. 2, Editura Politică, București, 1967, p. 339.

[27] K. Marx, Fr. Engels, *Opere alese*, vol. 2, Editura Politică, București, 1967, p. 346.

Scanned with OKEN Scanner

V. I. Lenin, care a continuat și a dezvoltat creator opera lui Marx și Engels, a subliniat necesitatea aplicării și dezvoltării creatoare a teoriei marxiste și a avertizat asupra pericolului ignorării caracterului viu al teoriei revoluționare. În acest sens, el sublinia că „*trebuie să ajungem la înțelegerea adevărului incontestabil că un marxist trebuie să țină seama de viața reală, de faptele precise ale realității și să nu se cramponeze de teoria zilei de ieri*", astfel încît ar fi cea mai mare greșeală dacă sarcinile complexe ale revoluției ar fi puse „*în patul lui Procust al «teoriei» îngust înțelese, în loc de a considera teoria în primul rînd și mai mult decît orice o călăuză în acțiune*"[28].

În noile condiții ale luptei clasei muncitoare, ale evoluției societății capitaliste și ale dezvoltării științei de la începutul secolului nostru, V. I. Lenin și-a adus o contribuție importantă la dezvoltarea gîndirii filosofice marxiste. În lucrările sale, Lenin a dezvoltat principiile și tezele fundamentale ale materialismului dialectic, a îmbogățit pe multiple planuri filosofia socială (noțiunea de formațiune socială, teoria revoluției socialiste, concepția marxistă despre clasele sociale, despre stat etc.), gnoseologia marxistă, cadrul conceptual al dialecticii materialiste, desfășurînd, totodată, o susținută critică a unor concepții filosofice idealiste cu o anumită răspîndire în timpul său.

Materialismul dialectic și istoric se îmbogățește continuu în epoca noastră pe baza noilor cuceriri ale cunoașterii umane și a transformărilor adînci ce caracterizează viața socială. El este dezvoltat creator astăzi prin aportul tuturor partidelor comuniste și muncitorești, ceea ce contribuie la creșterea forței și vitalității filosofiei marxiste și a prestigiului ei în lume.

3. Filosofia marxistă și lumea contemporană

Materialismul dialectic și istoric se află în epoca actuală în centrul dezbaterilor și confruntărilor de idei, avînd o mare influență atît asupra conștiinței și idealurilor unor largi categorii de oameni ai muncii, cît și asupra dezvoltării gîndirii teoretice, științei și culturii contemporane.

Actualitatea crescîndă a filosofiei marxiste izvorăște din legătura ei strînsă cu practica social-istorică și cunoașterea științifică, ea exprimînd aspirațiile de progres și emancipare ale clasei muncitoare, ale tuturor celor asupriți și exploatați, năzuințele de lărgire a cunoașterii și împlinire multilaterală a personalității umane. Filosofia întemeiată de Marx în secolul trecut oferă soluții concrete și eficiente, cu adevărat revoluționare și umaniste, la complexele probleme ale omului zilelor noastre. Din acest punct de vedere, filosofia materialist-dialectică, marxismul în ansamblul său, au influențat și stimulează lupta de eliberare socială și națională a maselor, a unor popoare întregi împotriva exploatării capitalului monopolist, a colonialismului și neocolonialismului. Materialismul dialectic și istoric constituie astăzi concepția despre lume a partidelor comuniste și muncitorești și inspiră o serie de mișcări de eliberare națională, de partide revoluționare, constituind baza teoretică a construcției societății socialiste, a luptei pentru socialism, pentru dezvoltarea liberă a popoarelor.

Forța materialismului dialectic și istoric izvorăște din faptul că el este o cunoaștere totalizatoare și valorizatoare, manifestîndu-se, totodată, ca o filosofie deschisă generalizării da-

[23] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 31, Editura Politică, București, 1964, p. 136, 45–46.

Scanned with OKEN Scanner

telor noi ale științei, creației culturale și practicii sociale. Fr. Engels definea filosofia materialist-dialectică și istorică ca o concepere a lumii „*în concordanță cu faptele considerate în conexiunea lor proprie și nu într-o conexiune fantezistă*"[29]. Recursul la practică și verificarea permanentă prin raportarea la realitate fac din filosofia marxistă un factor de stimulare și fertilizare a cunoașterii științifice și creației culturale, exercitînd o influență puternică asupra a numeroși intelectuali, oameni de știință și cultură. Caracterul ei deschis, posibilitatea unor reformulări și aprofundări continue a tezelor sale prin noile generalizări ale practicii și cunoașterii umane o delimitează net de concepțiile idealiste și metafizice, ceea ce și explică influența sa considerabilă în lumea contemporană.

Dezvoltarea cunoașterii, propria experiență și reflecție asupra fundamentelor și evoluției științei i-au condus pe numeroși oameni de știință la surprinderea opoziției dintre modul de gîndire metafizic și spiritul dialectic, inerent cunoașterii științifice, dintre idealism și concluziile științei contemporane. O asemenea evoluție a unor cercetători de prestigiu spre materialism și dialectică este extrem de semnificativă. Totodată, trebuie subliniat faptul că filosofia marxistă participă la ampla reconstrucție teoretică și metodologică contemporană a reflecției asupra științei în modalități și forme diferite, de la influențele indirecte și înrudite de concepție cu alte filosofii ale științei, pînă la a oferi modelul metodologic și însuși sistemul categorial al analizei științei. Demn de subliniat este faptul că multe programe de cercetare din filosofia actuală a științei se întemeiază explicit pe dialectica materialistă. Sînt semnificative, în acest sens, programele din filosofia matematicii (E. Brieskorn), filosofia limbajului (H. Putnam), filosofia științelor factuale (W. Diederich), istoriografia științelor (M. Wartofsky), sociologia științei („grupul de la Starnberg" – W. van den Daele, G. Böhme ș.a.).

Concepția materialist-dialectică este preluată astăzi de tot mai mulți istorici și teoreticieni ai istoriei care se opun atît empirismului istoric, cît și abordărilor speculative ale fenomenelor și proceselor istorice. Este tot mai evidentă în zilele noastre preocuparea unor istorici de valoare de a integra evenimentele și procesele istorice în evoluția structurilor economice, sociale și politice, în tendințele legice manifestate pe perioade și termene istorice lungi.

Sub influența concepției materialist-istorice despre societate se desfășoară în rîndul unor istorici un proces de depășire a manierei liniare, strict factuale și evenimențiale de a concepe istoria și, în consecință, de orientare spre o analiză istorică cu un pronunțat caracter conceptual, bazată pe o explicație globală și de profunzime în același timp, a semnificațiilor evenimentelor sociale, trecîndu-se tot mai mult de la „istoria-narațiune" la ceea ce se numește „istoria-problemă". Pornind de la datele reale, o serie de istorici și teoreticieni nemarxiști ai istoriei ajung ei înșiși la evidențierea rolului determinant al factorilor materiali în explicarea istoriei. Metoda dialectic-materialistă de interpretare a fenomenelor sociale se impune astfel ca o necesitate prin însăși forța investigației științifice a realităților istorice, pentru că, așa cum arăta pe bună dreptate J. P. Sartre, „*un istoric, astăzi, poate să nu fie comunist ; dar el știe*

[29] Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filosofiei clasice germane*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 21, Editura Politică, București, 1965, p. 291.

Scanned with OKEN Scanner

că nu poți să scrii istoria serios, fără să pui pe primul plan elementele materiale ale vieții oamenilor, relațiile de producție, practica – chiar dacă socoate... că, deasupra acestor raporturi, suprastructurile constituie regiuni autonome"[30]. Chiar un critic al marxismului, cum era R. Aron, a recunoscut faptul că proiectul lui Marx, prin care se gîndește filosofic istoria, își conservă în epoca noastră întreaga sa actualitate.

În forme și modalități dintre cele mai variate, interesul pentru filosofia materialist-dialectică și istorică, pentru marxism în genere, este astăzi mai mare decît oricînd altădată, valoarea sa teoretică și metodologică fiind recunoscută chiar de unii din adversarii săi. Iată, în acest sens, aprecierea sintetică a lui G. Hourdin asupra influenței filosofiei marxiste : „*Nu mai este posibil a gîndi în prezent ca și cînd Marx n-ar fi existat. Chiar, și mai ales, dacă i te împotrivești. Importanța materiei ca inspiratoare și aliată a filosofiei, gustul de a vedea lucrurile așa cum sînt ele și nu așa cum am dori să fie, descoperirea valorilor pe care le poartă cu ea clasa muncitoare, importanța raporturilor de producție în elaborarea viziunii noastre asupra lumii, toate acestea noi le datorăm lui*"[31]. Astfel de aprecieri la adresa filosofiei marxiste sînt foarte numeroase. Ideile filosofice ale lui Marx – constată unul din exponenții reputați ai școlii analitice engleze – „*rămîn cea mai puternică dintre forțele intelectuale ce transformă azi, necontenit, felul cum gîndesc și acționează oamenii*"[32].

Există însă și un alt gen de „interes" pentru marxism, manifestat astăzi, ca și în trecut, de către reprezentanții anticomunismului. Aceștia urmăresc, o dată cu denaturarea și combaterea filosofiei revoluționare, denigrarea socialismului ca orînduire și apologia capitalismului. Astfel, unii „marxologi" nemarxiști – precum R. Tucker – îl consideră pe Marx un filosof „cu idei preconcepute", pe care le-ar fi proiectat asupra realității contemporane lui. Tucker ajunge să considere marxismul un „hegelianism inversat", care-și „*reprezintă universalul ca un proces subiectiv ce se proiectează în afară, în realitatea naturală și socială*"[33]. În domeniul filosofiei au apărut și sînt foarte active în ultimii ani o serie de orientări de dreapta, anticomuniste, cum sînt „noua filosofie" și „noua dreaptă". Reprezentanții lor încearcă să proclame că „marxismul este mort", lipsit de valabilitate și eficiență pentru înțelegerea realităților atît de complexe ale contemporaneității. În ciuda unor asemenea denaturări, viața ideologică și politică contemporană pune în evidență creșterea influenței filosofiei și ideologiei revoluționare asupra dezbaterilor de idei, asupra confruntărilor social-politice la care sîntem martori în prezent, astfel încît chiar și un exponent al antimarxismului și anticomunismului cum este promotorul „noii filosofii", B.-H. Lévy, este nevoit să arate că „*marxismul este mai mult ca oricînd la ordinea zilei*"[34].

Concepția materialist-dialectică și istorică s-a afirmat și dezvoltat printr-un dialog continuu cu filosofia și cultura progresistă, în confruntare permanentă cu idealismul și iraționalismul, cu fideismul și metafizica, cu orientările anticomuniste și reacțio-

[30] J. P. Sartre, interviu apărut în *Secolul 20*, nr. 5/1967.
[31] G. Hourdin, *La tentation communiste*, Stock, Paris, 1973, p. 50.
[32] I. Berlin, *Karl Marx : His Life and Environment*, Oxford U. P., 1980, p. 249.
[33] R. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, U. P., 1965, p. 218.
[34] B.-H. Lévy, *La barbarie à visage humain*, Grasset, Paris, 1977, p. 208.

Scanned with OKEN Scanner

nare, din care a ieșit întotdeauna victorioasă printr-o atitudine mereu critică și combativă, păstrîndu-și profilul propriu, spiritul creator, legătura permanentă cu practica revoluționară și noile cuceriri ale cunoașterii umane, cu întreaga experiență istorică a umanității.

Angajarea materialismului dialectic și istoric în confruntările de idei din lumea contemporană are un sens constructiv, creator. Ea presupune luarea în considerație a diferențierilor dintre filosofiile nemarxiste și din cadrul lor, recunoașterea dublei corelații a filosofiei cu politica și cu celelalte modalități ale cunoașterii umane (știința, arta), considerarea filosofiei ca un domeniu specific al creației valorice, acceptarea distincției între interpretarea filosofică a teoriilor științifice și aceste teorii ca atare, fermitate ideologică față de concepțiile antiumaniste și antimarxiste, valorificarea critică a contribuțiilor unor gînditori nemarxiști la elaborarea unor procedee operatorii sau soluții parțiale care deschid perspective de cercetare, participarea activă la „dialogul umanismelor".

Dialogul cu concepțiile filosofice progresiste, raționaliste, umaniste este o necesitate a dezvoltării materialismului dialectic și istoric[35]. Dialectica materialistă, marxismul în ansamblu, nu s-au pretins niciodată deținătoare ale adevărului total, absolut, într-un domeniu sau altul, iar progresul său neîntrerupt se realizează în legătură nemijlocită cu întreaga cunoaștere și cultură universală.

Lumea contemporană este confruntată astăzi la nivel mondial cu probleme dintre cele mai grave, legate de consecințele crizei societății capitaliste, ale cursei înarmărilor, cu efecte directe asupra condițiilor de viață ale oamenilor muncii. Totodată, se adîncesc decalajele dintre țările bogate și cele slab dezvoltate, care agravează și mai mult contradicțiile și relațiile internaționale. Politica imperialistă generează inechitate, violență și nesiguranță pentru oameni și pentru popoare, agresivitate și relații de forță și dictat între state.

În raport cu asemenea amenințări, care în condițiile actuale ale dezvoltării armamentului termo-nuclear implică pericolul distrugerii umanității și civilizației sale, apărarea omului și a viitorului său constituie o problemă prioritară a filosofiei, iar dezbaterea în comun a problematicii umane, apărarea valorilor umaniste formează terenul unui larg dialog și, în același timp, al diferențierilor dintre concepțiile filosofice. În dialogul și confruntarea concepțiilor promotoare ale valorilor umaniste se afirmă diverse filosofii, de la unele abstract-moralizatoare, cu o viziune utopică asupra perspectivelor emancipării și realizării omului, pînă la cele laice și de nuanță revoluționară. Superioritatea umanismului filosofiei marxiste rezidă în înțelegerea adecvată a omului și în sugerarea căilor emancipării și realizării sale, în dimensiunea sa practic-politică revoluționară. În raport cu existențialismul, cantonat în descrierea situației dramatice a omului contemporan, dar care este lipsit de perspectiva ieșirii dintr-o asemenea situație, sau cu filosofiile de factură spiritualistă care, de pe pozițiile unui umanism etic abstract, promovează așteptarea resemnată a ajutorului unor forțe transcendente, divine, precum neotomismul și personalismul, filosofia marxistă deschide perspectiva depășirii condiției înjosite,

---

[35] Despre locul materialismului dialectic în confruntările filosofice contemporane vezi : L. Grünberg, *Opțiuni filosofice contemporane*, Editura Politică, 1981 ; Al. Boboc, *Confruntări de idei în filosofia contemporană*, Editura Politică, București, 1983.

Scanned with OKEN Scanner

exploatate și alienate a omului, a emancipării și dezalienării reale.

Conjugînd într-o viziune unitară umanismul *teoretic* cu cel *practic*, concepția materialist-dialectică și istorică marchează o adevărată renaștere, în contemporaneitate, a umanismului. Umanismul autentic revoluționar al filosofiei marxiste eliberează astfel omul de iluzii și prejudecăți, îi dă o imagine lucidă și complexă despre lumea în care trăiește și despre sine.

În felul acesta, filosofia marxistă se impune ca adevărata conștiință filosofică a omului contemporan, a epocii noastre, epocă marcată de accentuate contradicții, de profunde mutații revoluționare. Ea a rămas, deși a apărut de mai bine de un secol, cea mai contemporană dintre toate filosofiile ce ființează în zilele noastre. Un semnificativ dicționar filosofic apărut în Franța relevă că M a r x, care nu este un filosof contemporan în sensul strict al cuvîntului, *„trebuie să fie considerat ca făcînd parte din filosofia contemporană... mai mult decît existențialiștii și structuraliștii, chiar dacă îl comparăm cu reprezentanți ai acestor orientări care sînt încă în viață"*[36].

Materialismul dialectic și istoric și-a sporit actualitatea și impactul asupra vieții social-politice, științifice și culturale a secolului nostru. Rămîn mereu actuale înțelegerea materialist-dialectică a lumii, a societății și istoriei, a cunoașterii științifice a realității, explicarea deterministă a fenomenelor sociale, fundamentarea teoretică a strategiei transformării revoluționare a societății capitaliste și făuririi unei orînduiri noi, lipsită de exploatare și asuprire. În acest fel, filosofia marxistă constituie un instrument metodologic de cercetare, interpretare și transformare revoluționară a societății, de emancipare și dezvoltare a personalității umane, de stimulare a gîndirii și capacităților sale creatoare. Ea este baza teoretică și metodologică a politicii partidelor comuniste și muncitorești din diferite țări, a luptei pentru transformări sociale și politice, a activității practice a unor popoare întregi pentru făurirea orînduirii socialiste. O asemenea filosofie, „care a devenit lume", cum sugera titlul unei cărți a unui gînditor contemporan[37], și-a demonstrat forța de atracție și influențare, s-a înscris, prin idealul politic întemeiat, ca îndreptar al acțiunii practice revoluționare a milioane de oameni, devenind componentă esențială a conștiinței clasei muncitoare, a oamenilor muncii din țările socialiste și din unele țări în curs de dezvoltare care optează pentru o cale socialistă, a altor forțe sociale în lupta pentru progres social, independență și transformarea revoluționară a societății. Filosofia marxistă creatoare constituie astfel temeiul teoretic și metodologic al elaborării strategiei și tacticii revoluției și construcției socialiste, al politicii partidelor clasei muncitoare, îndeplinindu-și în acest mod misiunea nu numai de a interpreta, dar și de a transforma lumea.

4. Contribuția Partidului Comunist Român la dezvoltarea creatoare a materialismului dialectic și istoric

În devenirea socialistă a țării noastre, Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român din iulie 1965 reprezintă un moment de o semnificație

[36] J. M a n t o y, *Les 50 mots-clés de la philosophie contemporaine*, Privat, Paris, 1971, p. 7.

[37] H. L e f e b v r e, *Une pensée devenue monde*, Fayard, Paris, 1980.

Scanned with OKEN Scanner

istorică cu totul deosebită, întrucît inaugurează epoca în care, cu contribuția hotărîtoare a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, s-a restabilit, împotriva simplificărilor și vulgarizărilor dogmatice, spiritul creator original al gîndirii marxiste. S-a repus în drepturile sale firești dialectica materialistă, ca metodă prin excelență critică și revoluționară, realizîndu-se, pe această bază, dezvoltarea și îmbogățirea, cu noi și importante elaborări teoretice, a materialismului dialectic și istoric.

În viziunea novatoare a secretarului general al partidului, pentru implicarea tot mai activă a filosofiei marxiste în transformarea revoluționară a vieții sociale și a conștiinței omului *„nu e suficient să repetăm unele teze elaborate cîndva"*[38], riscînd astfel să transformăm dialectica într-o dogmă, și nici *„nu trebuie să căutăm în operele clasicilor dacă au spus sau nu ceva despre fenomenele de astăzi"*[39], ceea ce ar echivala cu o atitudine conservatoare, ci e necesar să avem în vedere că o condiție a vitalității materialismului dialectic și istoric a fost și rămîne reîmprospătarea sa neîncetată din izvorul gîndirii și cunoașterii universale, din cuceririle tuturor științelor, din experiența inepuizabilă și în continuă amplificare a societății omenești. Prin reinstituirea și aprofundarea principiului legăturii organice dintre teorie și practică, marxismul în general, materialismul dialectic și istoric în particular, își recapătă virtuțile revoluționare, capacitatea de a se dezvolta și a se îmbogăți continuu.

Spiritul creator în gîndirea filosofică și social-politică a partidului nostru are drept fundament soluționarea profund dialectică a *corelației dintre general și particular*: generalul nu există rupt de particular, ci numai în și prin particular. *„Trebuie să avem permanent în vedere* — se evidențiază în Raportul la Congresul al XIII-lea al partidului — *că generalul se realizează întotdeauna în condiții concrete și se afirmă în forme particulare, deosebite de la o țară la alta — așa cum suma experiențelor sociale particulare se exprimă în legile generale obiective ale dezvoltării societății omenești"*[40]. Această unitate nu este însă exterioară sau mecanică, cum, într-o manieră metafizică, s-a considerat adesea, ci de fond și se manifestă pe plan social în unitatea dintre legile generale și practica socială, respectiv realitățile naționale specifice. În concepția tovarășului Nicolae Ceaușescu, orice nesocotire a legităților și principiilor generale socialiste poate aduce mari daune și pune chiar în pericol construcția socialistă, dar, tot astfel, *„nesocotirea realităților, aplicarea unor metode sau șabloane care nu țin seama de aceste realități pot provoca mari greutăți, punînd în pericol însăși dezvoltarea socialistă a țării"*[41]. În acest sens, legile generale nu pot fi absolutizate, fetișizate în chip dogmatic, deoarece ele însele au caracter istoric, iar particularitățile istorice, naționale modifică acțiunea legilor ge-

---

[38] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 15, Editura Politică, București, 1983, p. 426.

[39] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 22, Editura Politică, București, 1983, p. 35.

[40] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 65.

[41] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Editura Politică, București, 1983, p. 58.

Scanned with OKEN Scanner

nerale, de regulă sub aspecte semnificative, ceea ce impune, ca o exigență teoretică și metodologică, necesitatea de a se porni de la analiza particularului, a realităților naționale pentru a descoperi ceea ce este general și nu invers. Această abordare dialectică solicită gîndirea filosofică la suplețe și flexibilitate, o orientează către real și îi potențează valențele sale în calitate de călăuză în acțiune.

Prin ancorarea gîndirii teoretice în realitățile economice, politice, culturale și științifice ale procesului făuririi noii orînduiri în patria noastră ca și ale lumii contemporane, prin regîndirea creatoare și redefinirea curajoasă a unor concepte și principii în conformitate cu aceste realități, cu direcțiile de evoluție a societății, partidul nostru și-a adus o contribuție de mare valoare la îmbogățirea materialismului dialectic și istoric. Astfel, într-un spirit eminamente înnoitor, cu consecințe deosebit de fertile în planul acțiunii practice, a fost dezvoltată *dialectica dezvoltării sociale*. Înlăturîndu-se tendințele de abordare economist-îngustă a corelațiilor dintre principalele elemente ale sistemului social socialist — forțele de producție și formele de organizare socială, bază și suprastructură, existență socială și conștiință socială etc. — secretarul general al partidului a pus în evidență dialectica ce structurează aceste raporturi, faptul că elementele suprastructurii și formele conștiinței sociale nu sînt doar simple „reflectări" pasive ale existenței sociale și nici fatalmente condamnate să rămînă în urmă, ci ele însele se instituie — și cu atît mai mult trebuie să se instituie în socialism — în factori activi importanți ai progresului social. Vorbind despre raportul dintre existența socială și conștiința socială, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta: *„Unitatea dialectică și condiționarea reciprocă a acestor două laturi ale existenței umane determină întregul proces al dezvoltării economico-sociale. Pe această bază putem înțelege în mod just evoluția de perspectivă a societății, putem elabora strategia și tactica luptei revoluționare, a întregii opere de construcție a socialismului și comunismului"*[42].

Evidențierea *forței prospective, previzionale a conștiinței sociale*, în raport cu existența socială nemijlocită, sublinierea posibilității reale a conștiinței socialiste de a orienta și dinamiza activitatea maselor, de a se constitui într-un factor de o deosebită importanță al progresului, au condus la înțelegerea într-o altă optică, eliberată de unilateralizări metafizice, a corelației obiectiv-subiectiv, spontan-conștient, necesitate-libertate, posibilitate-realitate. Pe această bază se fundamentează într-o deschidere largă modul în care se inserează acțiunea umană în istorie.

O contribuție de prim ordin adusă de tovarășul Nicolae Ceaușescu la dezvoltarea dialecticii vizează *principiile devenirii* și, în primul rînd, teoria contradicției, contribuție care ilustrează pregnant fertilitatea teoretică a contactului sistematic cu realitățile, precum și preocuparea de a se fundamenta strategii realiste ale dezvoltării economico-sociale și politice. În opoziție cu viziunile „plate", idilice, despre noua orînduire socială, partidul nostru consideră că principiul contradicției, ca izvor al dezvoltării, acționează și în socialism, și că, în anumite condiții, dacă nu se iau măsuri din timp, contradicțiile se pot agrava, *„pot căpăta un caracter antagonist, pot deter-*

[42] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, Editura Politică, București, 1977, p. 33–34.

Scanned with OKEN Scanner

mina frămîntări și convulsii în cadrul societății"[43]. De aceea, subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu, rolul factorului conștient, al conducerii de către partid, al activității statului socialist „*constă nu în a închide ochii și a nega existența contradicțiilor, ci în a recunoaște existența lor, a le înțelege, a le studia temeinic și a găsi căile care să ducă la atenuarea și lichidarea lor*".[44] De aici și atenția deosebită acordată în Raportul la Congresul al XIII-lea al partidului elaborării principiilor conducerii societății socialiste, rolului factorului conștient, al organizării și planificării științifice a dezvoltării economice și sociale. „*Funcțiile de organizare și conducere conștientă a activității în societatea socialistă* — menționează tovarășul Nicolae Ceaușescu — *nu vor dispărea niciodată. Societatea va trebui să dispună întotdeauna de organisme centrale proprii care să asigure conducerea activității economico-sociale pe baza aplicării legităților sociale, evitînd disproporțiile, soluționînd contradicțiile, asigurînd dezvoltarea armonioasă a tuturor sectoarelor, ridicarea continuă a bunăstării materiale și spirituale a poporului*"[45].

Spiritul dialectic în abordarea sistemului social socialist își găsește o expresie pregnantă în conceptul de *societate socialistă multilateral dezvoltată*, prin care partidul nostru se delimitează clar de înțelegerile simplificatoare, „cantitativiste" asupra socialismului, scoțînd în evidență complexitatea sistemic-structurală a noii societăți. „*Am dat formularea de multilateral dezvoltată societății noastre viitoare* — spunea tovarășul Nicolae Ceaușescu — *pentru a nu se crea neînțelegeri, pentru a nu se lăsa loc neglijării vreunei laturi a activității, pentru a nu se trage concluzia că, vorbind de societatea socialistă dezvoltată, ne-am referi numai, sau mai cu seamă, la dezvoltarea bazei materiale*"[46]. În această perspectivă largă, Directivele Congresului al XIII-lea al partidului cu privire la dezvoltarea economico-socială a României în cincinalul 1986—1990 și orientările de perspectivă pînă în anul 2000, acordînd o deosebită atenție dezvoltării forțelor de producție, reprezintă o strategie, științific fundamentată, a perfecționării tuturor componentelor și nivelurilor activității sociale, a progresului multilateral și armonios al societății socialiste românești în ansamblul ei.

Prin configurarea profilului specific și a fizionomiei complexe a societății socialiste multilateral dezvoltate și conturarea unor caracteristici ale trecerii treptate la comunism, secretarul general al partidului întreprinde o operă teoretică care se înscrie ca o contribuție de prim ordin la îmbogățirea tezaurului gîndirii revoluționare. Din multitudinea acestor elaborări teoretice înnoitoare, creatoare menționăm :

a) concepția cu privire la trăsăturile noi ale *națiunii* socialiste și rolul

---

[43] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 2, Editura Politică, București, 1968, p. 273.

[44] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, Editura Politică, București, 1973, p. 549.

[45] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 45.

[46] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Editura Politică, București, 1983, p. 62.

Scanned with OKEN Scanner

ei ca factor determinant al progresului social pentru o lungă perioadă istorică, la viabilitatea națiunii și a statului național ca factori ai înnoirilor democratice, revoluționare în lumea contemporană, la unitatea indisolubilă dintre patriotismul socialist și solidaritatea internațională, la raportul dintre factorii interni și externi, naționali și internaționali ;

b) ideea despre unitatea indisolubilă dintre *socialism* și *democrație*, conținutul democrației socialiste, rolul participării nemijlocite a întregului popor la conducerea societății, despre caracterul inadecvat, pentru condițiile actuale ale României, a noțiunii de dictatură a proletariatului și necesitatea denumirii statului socialist românesc drept stat al democrației muncitorești revoluționare ;

c) viziunea privind rolul și funcțiile *partidului*, ca forță politică conducătoare și centru vital al societății, integrarea tot mai organică a partidului în societate, corelația dintre partid și statul socialist, dintre partid și organismele democrației muncitorești ;

d) concepția despre specificul *umanismului* socialist revoluționar, despre necesitatea formării multilaterale a personalității umane. *„Țelul suprem al politicii partidului nostru comunist este edificarea societății în centrul căreia se află omul, bunăstarea și fericirea sa, asigurarea tuturor condițiilor pentru manifestarea plenară a personalității umane, pentru valorificarea capacității creatoare și aptitudinilor fiecăruia, pentru manifestarea deplină a umanismului nou, revoluționar"*[47]. Pentru partidul nostru, umanismul socialist, ca viziune asupra condiției umane și ca practică social-economică și cultural-politică, este o operă deschisă și perfectibilă deoarece el se realizează în viața socială și individuală în mod progresiv, concomitent cu perfecționarea vieții sociale în ansamblu ;

e) principiile și normele muncii și vieții comuniștilor, ale *eticii și echității socialiste*, care reprezintă o nouă tablă de valori morale ;

f) ideea despre principalele determinări ale *libertății umane* în cadrul societății socialiste. *„Libertatea trebuie înțeleasă în complexitatea ei dialectică, ce înglobează atît interesele individului cît și interesele colectivității sociale"*[48]. În concepția partidului nostru, libertatea și responsabilitatea socială formează un cuplu dialectic de nedespărțit ;

g) *raportul dintre socialism și comunism* și elaborarea principiilor fundamentale ale trecerii în viitor spre societatea comunistă.

Transformările economico-sociale profunde care au loc în societatea românească și în lumea contemporană, dezvoltarea spectaculoasă a cunoașterii umane, perspectivele înaintării patriei noastre spre comunism solicită, cu forța unei necesități obiective, dezvoltarea în continuare, în spi-

---

[47] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 22, Editura Politică, București, 1982, p. 177.

[48] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, Editura Politică, București, 1972, p. 575.

Scanned with OKEN Scanner

rit creator, a teoriei revoluționare. „Se *impune deci* – subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu în Raportul la Congresul al XIII-lea al partidului – *să dezvoltăm și să îmbogățim continuu concepția noastră revoluționară despre lume și viață, activitatea ideologică. Ceea ce am realizat pînă acum și ceea ce cunoaștem astăzi constituie baza pentru o nouă cunoaștere și o nouă dezvoltare a teoriei, a concepției despre lume și viață*"[49].

Aplicarea și dezvoltarea creatoare a materialismului dialectic și istoric de către Partidul Comunist Român – ce vor fi evidențiate pe larg în principalele secțiuni ale manualului –, crearea în patria noastră, în perioada de după Congresul al IX-lea, a unui climat de puternică înnoire și efervescență teoretico-ideologică, opus oricărei închistări dogmatice, sînt legate indisolubil de activitatea teoretică și practică de mare valoare desfășurată de tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretar general al partidului și președintele țării, constituind o contribuție importantă la îmbogățirea tezaurului gîndirii revoluționare.

[49] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 65.

Scanned with OKEN Scanner

3

MATERIALITATEA LUMII

Prin elaborarea materialist-dialectică a conceptului de practică, M a r x a creat perspectiva necesară pentru a depăși iluziile despre primatul gîndirii, dominante în filosofia idealistă, dînd o nouă dimensiune răspunsului materialist la problema fundamentală a filosofiei și elaborînd un monism materialist integral, pentru care conceptul de „materie" (și, implicit, cel derivat, de „materialitate") este piatra unghiulară a întregii construcții filosofice. Aprofundarea concepției marxiste despre materialitatea lumii presupune, însă, încadrarea ei în contextul reflecției filosofice asupra problematicii *teoriei existenței* sau *ontologiei*.

1. Filosofie și ontologie

În efortul lor de a surprinde, pe cale pur reflexivă, speculativă, „substratul" invariabil al universului, primele tentative de sinteză filosofică întreprinse de gînditorii Greciei antice s-au constituit în calitate de ontologii generale, urmărind să găsească „principiile prime" sau fundamentele existenței.

Luînd ca punct de plecare diverse și ipotetice „esențe" primare ireductibile, apte să dea seama de întreaga bogăție a fenomenelor lumii înconjurătoare, filosofia greacă presocratică a urmărit cu perseverență reconstruirea rațională, pe baze laice, a universului și, în acest scop, a elaborat numeroase viziuni ontologice care, într-un fel sau altul, încercau să evidențieze armonia internă a cosmosului și, implicit, principiile universale care guvernează natura, societatea, cugetarea și comportamentul omului. Avînd meritul de a propune imagini exhaustive și coerente asupra lumii în ansamblul ei, aceste ontologii cu viză naturalist-cosmologică erau lipsite, însă, de o adecvată înțelegere a specificității existenței umane și a raporturilor sale contradictorii cu mediul natural.

Prima contribuție majoră la dezvoltarea ontologiei aparține aceluia pe care M a r x l-a numit „*modelul și învățătorul lumii*": S o c r a t e. Gîndirea sa novatoare se înscrie la antipodul ontologiilor generale de tendință fizicalist-naturalistă. Ea este importantă pentru că a deschis drumul către un nou tip de ontologie — *ontologia umanului* — a cărei problematică se va cristaliza treptat și va atinge apogeul în cadrul gîndirii marxiste. Manifestînd un afișat dezinteres pentru cercetarea problemei „principiilor" care guvernează natura, S o c r a t e a arătat că adevăratul obiect al reflecției filosofice îl constituie

Scanned with OKEN Scanner

existența umană, de care urmează să se ocupe, în primul rînd, ontologia. După el filosofia este o activitate și o metodă universală aptă să-l ajute pe om să se ridice la realizarea „cunoașterii de sine", ceea ce-i permite să-și stăpînească propria-i natură și să se conducă cu înțelepciune în viață. Prin această „centrare" pe problematica umană, ontologia cunoaște o esențială și radicală dezvoltare. De altfel, toate concepțiile filosofice ulterioare își vor plasa considerațiile între cele două extreme — ontologiile generale de factură presocratică și ontologiile umane de factură socratică — pe care vor încerca, într-un fel sau altul, să le coreleze, fie armonizîndu-le, fie opunîndu-le.

Al doilea eveniment istoric important pentru evoluția ontologiei îl constituie amplificarea — începînd cu secolul al XVII-lea — a procesului de formare și de diferențiere a științelor naturii. Desprinderea cunoașterii teoretice de tip științific din ansamblul eterogen al demersurilor cognitive globale și evidențierea rolului pe care-l au observația, experimentul, ipoteza și teoria în cadrul activității de cunoaștere au avut consecințe directe asupra ontologiei generale (sau metafizicii). Întrucît științele naturii aduc noi modalități de abordare și noi răspunsuri la unele din întrebările inserate în mod tradițional în problematica ei, ontologia generală cunoaște un temporar recul istoric : mulți filosofi și oameni de știință consideră că în aceste condiții ontologia nu ar fi un domeniu relevant pentru înțelegerea omului și a lumii în care trăiește și acordă o atenție preponderentă studierii procesului de cunoaștere, ceea ce va face ca în ansamblul gîndirii filosofice să se producă o deplasare de accent în favoarea gnoseologiei. Ca urmare, numeroase dispute teoretice în care s-au angajat filosofii secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea priveau, cu deosebire, diverse aspecte ale activității cognitive, în timp ce problemele ontologice rămîn pe planul al doilea. Acest „antiontologism" — cum îl numește G. Lukács — nu va reuși să pună în cauză legitimitatea și perenitatea ontologiei, dar va atrage atenția asupra faptului că ea trebuie să renunțe la vechiul său rol de preambul și fundament al științei. Diversificarea demersurilor cognitive de tip științific a evidențiat necesitatea constituirii, pe lîngă ontologia generală și cea umană, a unor ontologii regionale care să determine specificul, ierarhia și interdependența diferitelor forme de existență sau „regiuni ontologice", prelungind — pe un alt plan — și supunînd unui examen critic rezultatele cercetării științifice. Însăși ontologia umană apare, din acest punct de vedere, ca o ontologie regională.

Cel de-al treilea moment important în evoluția istorică a ontologiei îl reprezintă concepțiile filosofice ale lui Hegel și Marx care, în ciuda opoziției lor tranșante, au contribuit în mod hotărîtor la readucerea ontologiei în centrul gîndirii filosofice. Nu este vorba doar de faptul că ambii au plecat de la ideea că existența este structurată dialectic, ci, mai ales, de acela că ei au făcut din ontologie spațiul teoretic în care s-a decis orientarea de ansamblu a concepțiilor lor filosofice.

Hegel a elaborat o viziune dialectică unitară a devenirii, adică o dialectică a evoluției formelor concrete de existență, ceea ce exprimă convingerea sa profundă conform căreia între ontologie și dialectică există o unitate indestructibilă : întrucît existența este structurată în mod dialectic, dialectica însăși nu poate fi decît o dialectică a existenței, iar conceperea lor separată ar fi o trădare atît a uneia cît și a celeilalte. De aceea, categoriile la care recurge ontologia dialectică hegeliană — ființă, neant, devenire ; cantitate, calitate, măsură ; esență, fenomen, realitate ; subiectivitate, obiectivitate, idee etc. — sînt, concomitent, cate-

Scanned with OKEN Scanner

gorii ale existenței și ale dezvoltării acesteia ; ele desemnează, pe de o parte, cele mai generale determinări ale existenței și, pe de altă parte, multiplele tipuri de raporturi dinamice prin intermediul cărora se înfăptuiesc intercondiționările și transformările diverselor aspecte ale lumii. Hegel considera totodată că o cunoaștere autentică a obiectului de către subiect este posibilă numai dacă dialectica gîndirii este identică cu dialectica existenței, ceea ce ar impune înlocuirea logicii tradiționale formale cu o logică nouă, dialectică, a „conținutului" gîndirii. Așadar, concepția lui Hegel nu se limitează doar la unificarea dialecticii cu ontologia, ci procedează în continuare și la identificarea dialecticii cu gnoseologia, fapt ce atrage după sine constituirea unei teorii care incorporează indistinct — prin dialectică — gnoseologia, ontologia și logica. Din aceasta decurge faptul paradoxal că, în ontologia sa, Hegel nu analizează existența propriu-zisă, în sens ontologic, ci cunoașterea obiectivă a acesteia, existența cunoscută în mod obiectiv sau existența conceptualizată : *„Pentru noi, afirmă Hegel, obiectul nu poate fi altceva decît conceptele noastre despre el"*[1]. Substituirea ontologicului prin gnoseologic și a existenței prin ideea obiectivă explică turnura idealistă a ontologiei sale, precum și eșecul tentativei de reinstaurare a primatului acesteia.

Meritul istoric de a fi restabilit interdependențele firești dintre diversele domenii ale gîndirii filosofice — și în primul rînd a acelora dintre ontologie și gnoseologie — îi revine lui Marx, care și-a dedicat reflecțiile cu caracter filosofic și cercetările cu caracter științific unei esențiale probleme de natură ontologică — existența umană — căreia i-a subordonat toate celelalte preocupări teoretice. Spre deosebire de alți filosofi, el nu a analizat această problemă doar dintr-o perspectivă general-abstractă ci, dimpotrivă, a ținut seama și de multiplele și variatele condiționări care îi determină atît structura contradictorie cît și evoluția istorică, ceea ce i-a permis lui Marx să redefinească problematica ontologică, punînd într-o lumină nouă relația dintre existența naturală și existența umană, ca și pe aceea dintre existența individuală și existența socială. În consecință, în cadrul ontologiei marxiste omul apare într-o triplă ipostază : ca produs determinat al unor procese de evoluție și filiație naturală (și, deci, ca ființă a cărei existență depinde de raporturile sale practice cu mediul natural), ca membru al societății în care se integrează prin intermediul unui complex sistem de relații sociale și, în sfîrșit, ca individ dotat cu conștiință-de-sine (cu capacitate deliberativă și responsabilitate pentru acțiunile întreprinse).

Este semnificativ faptul că, deși centrată cu precădere pe existența umană — și tocmai pentru a putea evidenția specificul acesteia — ontologia marxistă se constituie totodată și ca ontologie generală apță să elaboreze o viziune coerentă asupra întregului univers existențial. În acest fel, Marx deschide perspectiva depășirii construcțiilor filosofice anterioare care, atunci cînd luau ca punct de plecare existența naturală, procedau la o simplificatoare și excesivă „naturalizare" a omului, iar atunci cînd se axau asupra existenței umane nesocoteau relațiile acesteia cu natura și societatea. Ca urmare, după un îndelungat și sinuos proces istoric, prin intermediul gîndirii marxiste, problematica ontologică a fost reconsti-

[1] G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, București, Editura Academiei R.S.R., 1966, p. 18.

Scanned with OKEN Scanner

tuită în întreaga ei complexitate, revenind pe primul plan al reflecției filosofice.

Dezvoltarea continuă a științei — mai ales a etajului teoretic al științelor naturii precum și a așa-numitelor științe formale : matematica și logica — a generat, în ultimele decenii ale secolului trecut și în prima jumătate a secolului nostru, noi probleme filosofice și a repus în termeni noi vechea problemă a raportului dintre existență și cunoaștere, dintre ontologie și gnoseologie. În timp ce, în prima perioadă istorică, constituirea științelor condusese către o dominanță a gnoseologiei și o relativă estompare a preocupărilor ontologice, de această dată evoluția cunoașterii științifice, creșterea gradului său de abstractizare vor produce două rezultate diametral opuse : unele curente filosofice se vor menține în cadrele stricte ale cercetării epistemologice și vor desconsidera — cel puțin ca atitudine directă și explicită — ontologia, în timp ce altele, dimpotrivă, vor promova un nou tip de ontologie, izvorîtă în bună măsură din tentativele de fundamentare a cunoașterii și valorilor, pe baza unor evidențe ultime extrase din subiectul însuși. Empirismul logic și fenomenologia — orientări de mare rezonanță în filosofia nemarxistă contemporană — sînt reprezentative pentru aceste două tendințe divergente.

Preluînd o serie de teze de la Bertrand Russell, promotorii empirismului logic și-au circumscris cercetările în perimetrul a ceea ce s-a numit „analiză logică a științei" — care, după R. Carnap, ar trebui *„să ia locul acelui confuz amalgam de probleme cunoscut sub numele de filosofie"*[2] — și au respins cu hotărîre ontologia, socotită drept domeniu al speculațiilor filosofice neverificabile și, în consecință, lipsit de orice valoare cognitivă. Dimpotrivă, fenomenologia, inițiată de filosoful german Husserl și instituită, la început, în contextul unor preocupări teoretice asemănătoare — fundamentarea matematicii și a cunoașterii științifice pe baza unei logici „pure" a semnificațiilor — a evoluat într-o direcție opusă, spre elaborarea unei ontologii axată pe subiectivitate și menită să contribuie la integrarea științei în cîmpul valorilor umane. Analiza fenomenologică a limbajului l-a condus pe Husserl la reliefarea „intenționalității" conștiinței, adică a faptului că aceasta are un caracter deschis și funcțional, fiind îndreptată în permanență spre ceva, spre un „obiect de gîndire" care există în mod ideal în calitate de semnificație a unei expresii lingvistice. Într-adevăr, expresia „gîndesc" — ca și altele similare : „îmi place" sau „vreau" — are statutul unei funcții nedeterminate ce reclamă precizarea „obiectului" către care se îndreaptă activitatea mea de gîndire, ceea ce înseamnă că „obiectul" respectiv reprezintă „intenția" sau finalitatea acestei activități întrucît, întotdeauna, subiectul se gîndește la „ceva" anume. Mai mult încă, Husserl consideră că obiectul în cauză capătă un sens pentru subiect numai datorită actului intențional prin intermediul căruia conștiința sa îl cuprinde sau îl „constituie", conferindu-i astfel o existență *sui generis*, subiectivă și ideală. De aceea, în perspectivă fenomenologică, raportul dintre subiect și obiect nu mai apare ca o relație de juxtapunere a două entități exterioare una față de cealaltă — conștiința și existența — ci, dimpotrivă, ca un raport intern între doi poli opuși ai însăși conștiinței : subiectul care gîndește (*cogito*) și obiectul care este gîndit de către subiect (*cogitatum*). Pe această bază, Husserl reformu-

[2] R. Carnap, *The Logical Syntax of Language*, London, 1937, p. 279.

Scanned with OKEN Scanner

lează conținutul categoriei ontologice de existență, deosebind între *existența reală*, dată în percepție — pe care nu o neagă, dar o elimină temporar din analiză printr-un procedeu particular ce poartă denumirea metaforică de „punere între paranteze" — și *existența ideală*, domeniu al trăirii subiective generatoare de sens. Asupra acesteia din urmă se concentrează atenția *ontologiei formale*, care urmărește să identifice condițiile generale pe temeiul cărora se constituie universul existenței cu sens, univers ce nu se limitează la experiența concretă a unui subiect individual, ci este deschis către întreaga sferă nedeterminată a „experienței posibile" a oricărui subiect.

Aceste două poziții extreme nu epuizează însă eterogena cartografie a atitudinilor filosofiei nemarxiste contemporane față de ontologie. Alți filosofi și alte curente de idei au emis, de asemenea, variate puncte de vedere cu privire la problematica ontologică. Dintre acestea vom aminti, mai întîi, *ontologia valorilor* în care Max Scheler — folosind metoda fenomenologică inițiată de Husserl — a supus cercetării viața emoțională a subiectului și a evidențiat convergența dintre existența umană și lumea valorilor, ca și penetrația acesteia din urmă în toate actele pe care le întreprinde omul. În contextul unor orientări realiste, *ontologia critică* — propusă de Nicolai Hartmann — revigorează tradiția aristotelică și respinge abordările subiectivist-gnoseologizante. Pornind de la evidențierea unor „straturi" distincte ale existenței (anorganic, organic, sufletesc, spiritual), ontologia critică conturează categoriile menite să facă inteligibile determinațiile specifice fiecăruia din aceste straturi, sprijinindu-se pe datele științelor.

Într-o altă perspectivă, *ontologia fundamentală* a lui Heidegger se străduiește să acrediteze ideea că singura cale de acces către descifrarea sensului existenței o constituie înțelegerea specificului modului de a fi al omului, deoarece răspunsurile date tuturor întrebărilor referitoare la un aspect sau altul al lumii înconjurătoare sînt dependente de felul în care concepem omul și conștiința sa. Abordările filosofice anterioare — consideră gînditorul existențialist — au avut doar un caracter „preontologic", fiindcă și-au ales ca moment incipient al reflecției feluritele moduri particulare de a fi și nu această existență privilegiată care este omul și din a cărei singură perspectivă poate fi relevat „ontologicul" propriu-zis. Dimpotrivă, ontologia heideggeriană va fi constituită pe ideea că omul este o realitate unică, lipsită de obiectualitate și supusă doar spontaneității sale interne și că numai el este capabil să judece tot ceea ce există în jurul său. Tocmai de aceea omul nu poate fi „dedus" — în maniera teoriilor științifice — din celelalte existențe, ci trebuie „descris" ca atare pentru ca, plecînd de aici, să putem înțelege felul în care propria sa structură originară insuflă acestora un sens determinat. O asemenea descriere — realizată pe baza prerogativelor metodei fenomenologice — ne va arăta că, datorită intenționalității conștiinței sale, omul este o ființă permanent orientată spre „ceva" din lumea exterioară — lume care îl tentează și, în ultimă instanță, îl subjugă și îl înstrăinează de sine —, întregul univers înconjurător nefiind decît un nesecat izvor de posibilități echivalente de acțiune din care trebuie să aleagă mereu înfăptuirea uneia sau alteia. Înscris pe traiectul unei insațiabile deveniri, omul este un etern „proiect" neîmplinit, o „aspirație" care își caută fără astîmpăr — și fără șanse de reușită — împlinirea. Se constată astfel că Heidegger nu pune problema unei justificate tendințe umane spre perfecțiune sau a unei perpetue și eroice lupte a omului cu sine și cu societatea în vederea atingerii unui ideal moral ori social; dimpotrivă,

Scanned with OKEN Scanner

scopul său se rezumă la evidențierea pesimistă a unei esențiale și iremediabile precarități și debusolări a vieții acestuia, la sublinierea inutilității permanentei sale străduințe pentru continua schimbare a lumii, străduință care îl domină și căreia, în mod fatal, nu i se poate sustrage. Caracterul „absurd" al existenței umane derivă așadar, după Heidegger, tocmai din faptul că, deși omul este unica sursă a sensului pentru tot ceea ce există, propria sa existență este lipsită de sens, el fiind „aruncat-în-lume", în mijlocul celorlalți oameni și privat în acest fel de posibilitatea de a fi întotdeauna el însuși, de a duce o viață „autentică".

Fără a minimaliza importanța contribuțiilor de acest gen în ceea ce privește formularea unor noi probleme sau a unor noi puncte de vedere asupra temelor tradiționale, subliniem în încheiere cîteva din aspectele de bază care relevă superioritatea ontologiei marxiste în raport cu celelalte concepții ontologice din filosofia contemporană. Este vorba, în primul rînd, de faptul că, deși e orientată, în mod primordial, asupra omului ca ființă socială, reflecția ontologică marxistă păstrează un echilibru constant între problematica ontologiei generale și aceea a ontologiei umane, ceea ce-i permite să surprindă aspectele continuității și discontinuității care caracterizează raporturile complexe dintre om și natură, evitînd unilateralitățile ce marchează cele mai multe din construcțiile ontologice nemarxiste. În al doilea rînd, teoria marxistă a existenței a fost elaborată și este în permanență dezvoltată în strînsă legătură cu evoluția practicii social-istorice și cu rezultatele cercetărilor științifice întreprinse atît asupra fenomenelor naturale cît și a celor sociale. Ontologia marxistă, în al treilea rînd, are un consecvent caracter materialist și dialectic, fapt care o diferențiază în mod profund de toate celelalte concepții ontologice și îi asigură un loc aparte în peisajul gîndirii filosofice a acestei epoci istorice. Tocmai de aceea expunerea ei începe cu prezentarea conținutului unei categorii ontologice centrale : categoria de materie.

2. Categoria de materie în filosofia premarxistă

Elaborarea concepției materialist-dialectice despre materie se înscrie, concomitent, în prelungirea unor marcante tradiții filosofice materialiste (Thales, Democrit, Aristotel, Lucrețiu, Fr. Bacon, Diderot, Feuerbach) și ca o depășire — într-o perspectivă teoretică nouă — a limitelor lor.

În decursul istoriei filosofiei, noțiunea de materie s-a îmbogățit cu noi determinări, fiind formulată la un nivel tot mai înalt de abstractizare și generalitate. Apreciind incontestabilul merit al concepțiilor materialismului premarxist în aprofundarea progresivă a problemei materialității lumii, constatăm — totodată — că ele se prezintă sub diverse ipostaze.

Încă de la primele sale manifestări, gîndirea filosofică materialistă a conceput materia într-o manieră reducționistă. Gînditorii materialiști din antichitate, pe baza unor observații empirice, au lansat ipoteza potrivit căreia această bogăție calitativă de corpuri naturale este reductibilă la unul dintre acestea (apa, aerul sau focul), la cîteva dintre ele (aerul, apa, focul și pămîntul) sau la o anume substanță nedeterminată (apeiron, atom). Întrucît toate acestea sînt materiale, se conclude că întregul univers — care a fost „generat" din elementele primare existente în haosul primordial — se bucură de aceeași determinare.

Deși elimină ipoteza generării corpurilor din „elemente" originare preexistente în stare „pură", concepția lui Aristotel se încadrează tot în limitele reducționismului ; din consta-

Scanned with OKEN Scanner

tarea că diversele substanțe din natură se transformă unele în altele, el consideră că trebuie să admitem existența unui substrat invariabil al diferitelor substanțe – „materia", care se conservă în pofida schimbărilor de „formă" pe care le suferă. În natură nu există materie *ca atare*, lipsită de formă, ci numai „substanțe" – materie în forme determinate. Din această cauză nu avem de-a face, la Aristotel, cu o reductibilitate reală a substanțelor la o materie primară. Materia este o potențialitate, o existență inteligibilă pe care nu o putem percepe ca atare, fiindcă simțurile ne pun în contact numai cu substanțele, analog faptului că putem gîndi despre lemn ca atare – adică despre ideea de lemn – dar nu putem percepe decît obiecte *concrete* de lemn.

În procesul de constituire a științelor – ale căror rezultate au început să exercite o influență tot mai mare asupra gîndirii filosofice propriu-zise – interpretarea categoriei de materie apare și într-o altă ipostază : *scientismul*. Spre deosebire de autenticul spirit științific, scientismul constituie o adevărată *„anomalie metodologică"*, întrucît, transferînd *„atitudini, perspective, metode și idei"*[3] din cîmpul de cercetare propriu științei în cîmpul reflecției filosofice, nesocotește specificul calitativ al acesteia din urmă. Astfel, inspirîndu-se din arsenalul cunoașterii geometrice a relațiilor spațiale, Descartes va afirma că ideile de „materie" și „spațialitate" sînt identice în conținut, fiindcă materia ocupă întotdeauna un volum – deci un spațiu – determinat. Dacă Descartes gîndea materia în chip geometric – *ubi materia ibi geometria* –, Newton o va concepe după modelul mecanic al teoriei gravitaționale ; pentru el, caracteristica fundamentală a materiei este greutatea, masa gravitațională. Caracterul limitat al acestei teze newtoniene – considerată ca evidentă din punctul de vedere al spiritului comun și acceptată de către științele naturii – va putea fi înțeles doar din perspectiva analizei pe care o va face Marx fenomenelor social-istorice.

Altă variantă a interpretării materialiste a categoriei de materie – *substanțialismul* – preia, într-un context istoric și teoretic deosebit, cîteva din principalele aspecte ale celor două ipostaze anterioare. Se încearcă și de această dată o reducere a diversității lumii materiale la anumite forme ale existenței naturale, dar apelîndu-se la rezultatele științelor moderne ale naturii. Reducerea nu mai vizează entități justificate în mod speculativ, ci tratarea noțiunii filosofice de materie prin atribute fizice, puse în relief de științe : masă mecanică, corporalitate, impenetrabilitate, substanțialitate.

Dintr-un alt unghi de vedere, prezintă o semnificație aparte poziția unor exponenți ai *senzualismului materialist*, care – îndeosebi prin Diderot – deschide perspectiva unui nou mod de abordare filosofică a problemei materialității. Este vorba de faptul că materia nu poate fi înțeleasă în esența ei prin raportare la sine însăși – prin „reducerea" anumitor existențe materiale la alte existențe materiale – ci, prin relația sa contradictorie cu un alt tip de existență, opus ei – conștiința. Materia nu e doar o existență, pur și simplu, ci o existență care poate fi și este efectiv cunoscută de către conștiința omului prin intermediul experienței empirice – deci, o existență distinctă de conștiință, și, în același timp, *cognoscibilă*. Dar, în optica senzualismului, prin „materie" ar trebui să înțelegem ansamblul tuturor existențelor exterioare care ne afectează simțurile : numai ceea ce este material, e

[3] L. Blaga – *Despre concepția filosofică*, Timișoara, Editura Facla, 1974, p. 95 și urm.

Scanned with OKEN Scanner

perceptibil și — reciproc — tot ceea ce este perceput și perceptibil este material.

În cadrul gîndirii materialiste premarxiste au fost asimilate și valorificate astfel în mod progresiv rezultatele obținute în cunoașterea științifică, trecîndu-se treptat de la caracterizări întemeiate speculativ la interpretări din ce în ce mai fundamentate și mai generale ale categoriei filosofice de materie. Abordînd problema materialității, filosofia materialistă premarxistă a avut însă în vedere numai natura, existența materială naturală, ceea ce a atras după sine o limitată circumscriere a cadrului de valabilitate a postulatului de bază al materialismului — primordialitatea materiei asupra conștiinței — doar la sfera raportului contemplativ dintre om și natură. Tocmai din acest motiv putem să spunem că este vorba de un materialism *naturalist* — calificat de către Lenin ca „incomplet" — care, deși recunoaște materialitatea fenomenelor naturale, implicit prevalența lor în raport cu omul, nu ia în considerare și implicațiile social-istorice ale relațiilor omului cu această natură exterioară, materială. Nici una din determinările pe care le-a considerat ca fiind esențiale pentru delimitarea conținutului categoriei filosofice de materie nu este proprie fenomenelor social-istorice, care nu sînt reductibile la entitățile materiale naturale, nu sînt analizabile în cadrele conceptuale specifice științelor naturii și, în sfîrșit, nu sînt perceptibile în felul în care sînt percepute corpurile materiale naturale.

Imposibilitatea de a include în aria gîndirii materialist-naturaliste multidimensionala sferă umană a existenței a avut drept consecință fie abandonarea acesteia interpretărilor idealiste, fie tendința unidimensionalizării vieții social-istorice pentru a o face să corespundă unui model considerat drept universal — modelul fenomenelor naturale. Cerința depășirii acestei false alternative pune în lumină importanța deosebită a interpretării materialist-dialectice a materiei, care surprinde concomitent cele două dimensiuni complementare în cadrul cărora se desfășoară existența umană — natura și societatea.

3. Concepția materialismului dialectic despre materie și importanța ei metodologică

Raportul dialectic dintre societate și natură ; conceptul de existență socială. Interpretările filosofice anterioare nu puteau constitui decît un punct de plecare pentru construirea unui materialism *integral*, care înțelege atît unitatea cît și distincția dintre societate și natură și care, tocmai de aceea, poate conserva specificul ireductibil al omului fără a-l rupe de mediul natural. Aceasta întrucît omul este rezultatul unui complex proces natural de evoluție și, în acest sens, este o ființă naturală, dar el este și o ființă socială, dotată cu conștiință — produs al vieții comunitare —, *subiect* ce desfășoară o „activitate omenească sensibilă"[4] — activitate practică — în cadrul căreia transformă *obiectul*, realitatea naturală exterioară, construindu-și un mediu specific uman de existență. Această contradicție fundamentală dintre societate și natură, generată, rezolvată și permanent regenerată de activitatea practică, constituie punctul de plecare al explicării condiției *istorice* de viață a omului și, în consecință, delimitează cîmpul de gîndire în care trebuie pusă

[4] K. Marx, *Teze despre Feuerbach*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Editura Politică, București, 1958, p. 5.

Scanned with OKEN Scanner

și soluționată orice problemă filosofică, inclusiv cea a materialității lumii.

Deplasînd analiza problemei materiei de la existența naturală la existența umană, social-istorică, filosofia marxistă pune, totodată, în lumină limitele fundamentale ale perspectivei materialist-naturaliste asupra statutului ontologic al omului, după care acesta ar fi doar simplă existență naturală, individuală. Abordînd în mod dialectic problema existenței umane, filosofia marxistă evidențiază nu numai unitatea, ci și discontinuitatea dintre societate și natură, concretizată în faptul că, prin activitatea practică, societatea transformă natura pentru a realiza bunurile materiale necesare existenței sale. După cum precizează Marx, raportul practic, activ-transformator, dintre societate și natură constituie o necesitate umană obiectivă, „*o necesitate naturală eternă care mijlocește schimbul de substanțe dintre om și natură, adică însăși viața omului*"[5]. Activitatea practică constituie singura cale prin intermediul căreia acesta își poate transforma continuu condiția naturală în condiție umană. De aceea, între societate și natură nu există o unitate absolută, metafizică, ci o unitate dialectică, relativă, contradictorie, exprimată în faptul că omul nu se poate dispensa de natură, dar el o preface și o adaptează prin muncă potrivit nevoilor sale determinate istoric.

Procesul muncii, activitatea practică în genere se desfășoară în cadrul unei rețele de relații sociale specifice — *relațiile de producție*. „*Orice producție* — arată Marx — *înseamnă apropierea obiectelor naturii de către indivizi în cadrul și prin mijlocirea unei anumite forme sociale*". Această „*formă socială*" (totalitatea relațiilor de producție) are o obiectivitate specifică, decurgînd din faptul că ea se constituie și se întemeiază independent de conștiința oamenilor, în funcție de caracterul și structura forțelor de producție. Obiectivitatea ei este distinctă totuși de cea a fenomenelor naturale, în sensul că nu presupune proprietăți fizice, chimice etc. Semnificativ din acest punct de vedere este modul în care Marx a analizat valoarea mărfurilor, făcînd distincția între obiectivitatea materială a mărfurilor — care provine din faptul că ele, ca valori de întrebuințare, nu sînt decît materie naturală transformată prin munca omului — și obiectivitatea valorii ca relație socială care exprimă — dincolo de însușirile naturale diferite ale mărfurilor, de munca concretă efectuată de producători — acel element comun mărfurilor și anume faptul că ele încorporează muncă omenească abstractă. Tocmai pentru că valoarea este o relație socială și este implicată în existența socială a oamenilor, ea are un caracter supra-individual și se impune fiecărui producător în parte ; ca atare, „*ea nu se măsoară cu timpul de muncă pe care l-a cheltuit de fapt producătorul într-un caz izolat, ci cu timpul de muncă socialmente necesar pentru producerea ei*"[6].

Pe baza analizei întregului sistem social, Marx a demonstrat pe larg în *Capitalul* faptul că, deși în activitatea lor economică oamenii ca indivizi acționează în mod conștient, între ei se stabilesc însă anumite interdependențe — relațiile sociale de producție — care au un caracter obiectiv-necesar, deoarece în cadrul lor sînt produse, repartizate, schimbate și consumate bunurile materiale de importanță vitală pentru oameni.

Categoria de *existență socială* desemnează, în primul rînd, raportul practic dintre societate și natură, ex-

[5] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, Editura Politică, București, 1966, p. 57.
[6] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, p. 328.

Scanned with OKEN Scanner

primat prin conceptul de *forțe de producție*, cît și relațiile sociale de producție — care, în unitatea lor dialectică cu forțele de producție, formează *modul de producție*. În conținutul categoriei de „existență socială" mai sînt incluse însă și alte activități și relații sociale, în măsura în care se subsumează activității practice sau sînt relații social-obiective implicate în conținutul complex al unor forme istorice de comunitate umană (familia, națiunea etc.).

În consecință, conceptul de existență socială desemnează *ansamblul activităților, relațiilor și proceselor sociale obiective*, care condiționează modul de viață al oamenilor, precum și transformările istorice ale acestuia, constituind cadrul determinant — în ultimă instanță — al funcționalității și evoluției societății în ansamblul ei.

Înțelegerea rolului determinant al existenței sociale constituie temeiul teoretic al vastului program de dezvoltare economico-socială a patriei noastre, adoptat de cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român, în vederea *„realizării bazei materiale necesare înfăptuirii obiectivului fundamental — făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate și crearea condițiilor materiale pentru trecerea la făurirea societății comuniste"*[7].

Categoria filosofică de materie. Producînd o adevărată mutație în dezbaterile asupra problematicii tradiționale a ontologiei, elaborarea teoretică a conceptului de *existență socială* l-a condus pe Marx la explicarea materialistă a fenomenelor social-istorice și, pe un plan mai general, la reinterpretarea materialist-dialectică a categoriei filosofice de materie. Deși surprinde aspectele vitale, obiectiv necesare ale existenței umane, conceptul de existență socială nu epuizează bogatul univers al acțiunilor întreprinse de către oameni în vederea permanentei umanizări a condițiilor lor de viață. Pe lîngă activitățile practice care le condiționează existența materială, și care răspund unor *necesități obiective*, oamenii mai desfășoară și alte activități care, în grade și modalități variate, sînt impuse de *necesitățile subiective* generate de faptul că, trăind în societate ca ființe conștiente, ei urmăresc înfăptuirea unor scopuri specifice privitoare la relațiile lor reciproce. În cadrul unor activități politice, juridice, morale, artistice, religioase, științifice și filosofice nu mai sînt vizate nevoi materiale rezultate direct din transformarea naturii prin muncă, ci și aspirații spirituale care privesc raporturile reciproce dintre oameni în calitatea lor de subiecți conștienți, statutul lor în societate. Modalitățile de satisfacere a trebuințelor spirituale se circumscriu conceptului de *conștiință socială*, opus și complementar celui de existență socială. Explicarea materialistă a fenomenelor social-istorice rezidă, în esență, în afirmarea caracterului primordial și determinant, în ultimă instanță, al existenței sociale în raport cu conștiința socială. Restructurarea materialist-dialectică a semnificației categoriei filosofice de materie rezultă, în primul rînd, din evidențierea deosebirilor care marchează caracterul activităților la care se referă cele două concepte.

În interpretarea novatoare, propusă de Karl Marx, aparțin domeniului ontic al lumii materiale acele entități, fenomene, proprietăți, procese și relații care există, se transformă ori se stabilesc în mod obiectiv, independent de conștiința subiectului, adică indiferent de conținutul cunoș-

[7] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 27.

Scanned with OKEN Scanner

tinţelor şi de orientarea atitudinilor sale subiective referitoare la existenţa lor ; ele apar, evoluează şi dispar fie că subiectul cunoaşte, fie că nu cunoaşte determinările lor specifice, fie că urmăreşte, fie că nu urmăreşte, prin actele sale intenţionale, producerea, transformarea sau dispariţia lor, ceea ce înseamnă că starea conştiinţei sale — cunoştinţele, afectele şi voinţa sa — nu le poate influenţa desfăşurarea. Raportul pe care-l întreţine omul cu fenomenele ce se înscriu în perimetrul lumii materiale este dublu. Pe de o parte, un raport cognitiv în cadrul căruia el le cercetează şi le scrutează din punctul de vedere al intereselor sale existenţiale şi, pe de altă parte, un raport practic, transformator în care — după un prealabil act creator inventiv-imaginativ — le combină astfel încît, prin punerea lor concretă în acţiune, să obţină anumite efecte utile propriei sale existenţe. Pe această cale el produce, pentru sine, un mediu de viaţă transformat, a-natural, care corespunde mai bine intereselor sale umane şi în care se îmbină în mod specific determinările obiective ale fenomenelor materiale cu scopurile conştiente pe care şi le propune în munca sa. Astfel, lumea materială umanizată în mijlocul căreia trăieşte omul — şi în care, prin intermediul activităţii practice, sînt inserate şi aspiraţiile sale subiective — se instituie ca un mediator între conştiinţă şi materie, om şi lume şi constituie un acord, mereu „compromis" şi re-creat între tendinţele lor opuse de existenţă şi evoluţie. Trebuie observat astfel că spectrul obiectivelor de interes uman ce pot fi înfăptuite prin activitatea practică este întotdeauna circumscris de posibilităţile obiective pe care le deschid fenomenele lumii materiale, precum şi de caracterul istoric al cunoştinţelor şi capacităţii instrumentale de acţiune. Rezultă că, în activitatea sa transformatoare, omul nu poate produce în mod absolut, oricînd, tot ceea ce doreşte, ci numai ceea ce este obiectiv posibil şi în modalităţile obiectiv posibile, determinate de proprietăţile intrinseci ale obiectelor asupra cărora acţionează. De aceea, înfăptuirea voinţei, scopurilor, aspiraţiilor şi dorinţelor sale este posibilă numai în mod indirect, printr-o necesară mediere pe care o impune „lumea materială umanizată", întrucît structurile obiective ale acesteia prescriu atît ceea ce se poate realiza, cît şi modul în care poate fi realizat un proiect uman. O asemenea mediere exterioară nu mai este însă necesară în cazul acţiunilor întreprinse de către om în domeniul ontic al lumii nemateriale — lumea conştiinţei — deoarece acesta, incluzînd entităţi, fenomene, proprietăţi, procese şi relaţii ce există, se produc, evoluează ori se stabilesc în mod subiectiv, dependent de conştiinţa subiectului, condiţionează înfăptuirea unui proiect uman doar de participarea cognitivă şi afectiv-voliţională conştientă a celorlalţi subiecţi.

Distincţia dintre cele două domenii ontice fundamentale — lumea materială şi lumea conştiinţei — derivă din modul diferit în care se raportează conştiinţa subiectului la fenomenele respective şi, implicit, din modul diferit în care este implicată ea în activităţile întreprinse de om în cadrul vieţii sociale. Tocmai de aceea trebuie menţionat că interpretarea marxistă nu are în vedere conştiinţa subiectivă a individului uman concret, a subiectului empiric, ci pe aceea a omului în general, ca „fiinţă generică", de unde concludem că lumea materială există în mod independent de conştiinţa *oricărui* subiect, în timp ce lumea nematerială se constituie în dependenţă de conştiinţă. După această precizare putem spune că, pentru materialismul dialectic, *categoria filosofică de materie desemnează realitatea obiectivă, existentă în mod independent de orice conştiinţă şi pe care omul o poate cunoaşte*

Scanned with OKEN Scanner

și transforma — prin intermediul activității practice.

Condiționînd în mod vital existența omului și avînd, în consecință, un caracter obiectiv-necesar, fenomenele sociale subsumate conceptului de existență socială fac parte din aria realității obiective și, de aceea, din punct de vedere logic, conceptul respectiv aparține sferei mai cuprinzătoare a categoriei de materie. Acest raport logic de incluziune nu conduce însă la identificarea indistinctă a existenței sociale cu existența naturală, ci doar la evidențierea continuității evolutive dintre natură și societate, precum și a faptului că omul nu poate exista în afara relației practice, materiale, cu natura. Tocmai de aceea trebuie subliniat totodată că, deși sînt obiectiv-necesare, toate relațiile și procesele circumscrise existenței sociale implică activitatea umană conștientă, ceea ce marchează, de această dată, discontinuitatea dintre cele două moduri de existență.

Interpretarea marxistă a problemei materialității pune în opoziție însușirea esențială a materiei — *obiectivitatea*, existența ei în mod independent de orice conștiință) și caracteristica esențială a conștiinței — *subiectivitatea* (existența nematerială, dependentă de materie) ceea ce arată că raportul dintre materie și conștiință exprimă, într-o perspectivă specifică, contradicția generală dintre obiect și subiect. De asemenea, ea evidențiază și asimetria dintre cei doi termeni : materia, fiind independentă de conștiință, *există-prin-sine*, nefiind mijlocită de altceva diferit de ea însăși, în timp ce conștiința — fiind dependentă de materia superior organizată care o „produce" și de materia exterioară pe care o reflectă — *există-prin-altceva*, fiind mijlocită de ceea ce îi este opus. Prin însuși modul în care caracterizează conținutul acestei categorii filosofice, materialismul dialectic evidențiază primordialitatea materiei asupra conștiinței și se opune astfel tuturor interpretărilor idealiste, celor idealist-subiective care pun existența materiei în dependență de conștiința subiectului și celor idealist-obiective care consideră că spiritul obiectiv ar fi determinant. În sfîrșit, pentru prima oară în istoria materialismului, filosofia marxistă depășește interpretarea substanțialistă a materiei, întrucît aceasta nu mai este definită prin determinări particulare caracteristice substanței naturale — masă, corporalitate, spațialitate etc., — ci, dimpotrivă, printr-o trăsătură universală : obiectivitatea.

Faptul că această interpretare a materiei a apărut pe baza concepției materialiste asupra istoriei — în legătură cu cercetările lui Marx asupra fenomenelor sociale — suscită însă, în mod inerent, o întrebare esențială : își menține ea valabilitatea și dincolo de viața socială, atunci cînd luăm în considerare rezultatele cunoașterii științifice a naturii ? Altfel spus, modelul marxist al existenței sociale, care stă la baza caracterizării materialist-dialectice a categoriei de materie, are o valoare metodologică generală ? În lucrările sale Marx nu a abordat în mod direct această problemă, de care, în schimb, în contexte istorice și teoretice diferite, s-au ocupat Fr. Engels și V. I. Lenin.

Reflecțiile ontologice ale lui Engels au vizat cu deosebire critica reducționismului și scientismului care, după cum am văzut, au fost două din ipostazele dominante ale materialismului premarxist.

Respingerea reducționismului i-a permis lui Engels să disocieze categoria filosofică de materie de imaginea naturalist-științifică asupra lumii. Delimitarea de abordările naturalist-reducționiste apare, astfel, ca o necesitate impusă de păstrarea specificului cunoașterii filosofice care — spre deosebire de cunoașterea științifică — se desfășoară la cel mai înalt nivel de abstractizare. Categoria filosofică de materie, materia „ca atare" este o abstracție de generali-

Scanned with OKEN Scanner

tate maximă și, în consecință, nu are un corespondent *direct* în realitatea obiectivă, unde avem de-a face numai cu existențe materiale determinate, concrete. „*Materia ca atare* — precizează Engels — *este o pură creație a gîndirii și o abstracție : facem abstracție de deosebirile calitative ale lucrurilor atunci cînd le înglobăm în noțiunea de materie*"[8]. Tocmai de aceea este iluzorie încercarea de a identifica în natură o substanță constitutivă „ultimă" sau o stare materială naturală incipientă — „materia unitară ca atare".

Datorită importanței ei principiale, această problemă va fi reluată de către Lenin care — pentru a marca diferența dintre demersul filosofic și cel științific — va preciza că în timp ce filosofia vizează preponderent întrebarea „ce este materia ?", științele naturii se ocupă de răspunsurile la întrebarea „cum este materia ?". Pentru materialismul dialectic prima întrebare comportă un singur răspuns : „categoria de materie desemnează realitatea obiectivă, dată omului în senzațiile lui ...și existentă independent de ele."[9] Dimpotrivă, a doua întrebare primește, în diferite momente istorice succesive, răspunsuri diverse, tot mai adecvate și obiective, în funcție de stadiul de dezvoltare a cunoașterii științifice. Așadar, în timp ce filosofia are în vedere obiectivitatea *existenței materiei* — obiectivitatea *ontologică* — științele naturii vizează procesul istoric în cadrul căruia cunoștințele *devin* din ce în ce mai obiective[10], — adică obiectivitatea gnoseologică.

Importanța acestei demarcații, evidențiată de Engels și subliniată de Lenin, a fost confirmată de cercetările fizicii contemporane care, în urma unei celebre polemici purtată între doi iluștri savanți ai secolului — Niels Bohr și Albert Einstein —, a consacrat ideea că noțiunea de *realitate obiectivă* fixează o atitudine general-filosofică asupra existenței, în timp ce conceptul de *realitate fizică* are o semnificație metodologică particulară, întrucît desemnează doar „*realitatea determinată din punctul de vedere al teoriilor științifice*".[11] Această distincție este relevantă îndeosebi pentru explicarea fenomenelor complexe din domeniul fizicii cuantice, unde avem de-a face cu interacțiunea dintre instrumentele de măsură și „obiectele" măsurate, fără ca să existe totuși temei filosofic pentru contestarea realității obiective. Cum arăta W. Heisenberg, teoriile fizicii contemporane ne dau o imagine obiectivă, matematic exactă și experimental confirmată, asupra microcosmosului întrucît „*conștiința fizicianului nu este o parte a evenimentelor atomice*"[12].

Distincția dintre cele două planuri de cunoaștere — cel filosofic și cel științific — nu trebuie transformată într-un argument pentru instaurarea unei adevărate stări de incomunicabilitate între filosofie și știință, în general, și, cu atît mai mult, între aceasta din urmă și materialismul dialectic deoarece teza obiectivității în sens ontologic nu mai poate fi întemeiată doar pe seama intuițiilor ce generau în mod spontan acele con-

---

[8] Fr. Engels, *op. cit.*, p. 55.

[9] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18, Editura Politică, București, 1963, p. 129.

[10] „*Noi cunoaștem realitatea numai în raport cu omul și, cum omul e devenire istorică, cum cunoașterea și realitatea sînt o devenire, și obiectivitatea e o devenire*" (A. Gramsci, *Opere alese*, București, Editura Politică, 1969, p. 111).

[11] I. Pârvu, *Existența și realitatea în știință și filosofie*, București, Editura Politică, 1977, p. 27–28.

[12] W. Heisenberg, *Physique et philosophie*, Paris, A. Michel, 1961, p. 52.

Scanned with OKEN Scanner

vingeri ce au format, în mod explicit sau implicit, punctul de plecare al celor mai multe dintre interpretările materialiste premarxiste. Fără a contesta rolul și importanța acestora, trebuie acceptat că, în climatul spiritual pe care l-a instaurat revoluția științifică în zilele noastre, filosofia marxistă trebuie să se sprijine pe cercetarea științifică obiectivă a naturii, care conduce către o mai nuanțată și mai convingătoare precizare a propriului său conținut și îi conferă un ascendent în disputele ideologice contemporane. În epoca actuală, teza materialității lumii nu mai poate fi considerată drept o premisă evidentă și total neproblematică – din care urmează să fie deduse, pas cu pas, diverse alte consecințe –, ci apare ca o opțiune filosofică fundamentală, congruentă cu concluzii rezultînd din interpretarea cunoștințelor științifice propriu-zise. O astfel de interpretare este necesară deoarece, pe de o parte, știința nu aduce niciodată în mod direct răspunsuri la problemele filosofice propriu-zise, iar pe de altă parte, întrucît concluziile sale pot fi introduse pe filiera raționamentului filosofic pentru a contribui la elaborarea celor mai plauzibile soluții care pot fi date acestora în momentul istoric respectiv. De aceea, deși este invocată și de către diferite curente filosofice idealiste, știința reprezintă un puternic punct de sprijin pentru gîndirea materialistă, care are însă obligația de a-și scruta și reformula propriile-i argumente ori de cîte ori se produce o restructurare importantă într-unul din domeniile cunoașterii științifice. Printr-un asemenea demers interpretativ complementar, materialismul dialectic reușește să facă trecerea de la o atitudine comună spontan-materialistă, naturalistă, întemeiată pe rezistența opusă de corpurile materiale exterioare acțiunii umane concrete, la o alta mai profundă care – deși nu o dezminte, în fond, pe prima – își trage seva din constatarea experimental-controlată și teoretic-justificată a obiectivității relațiilor și proceselor din natură. În aceste condiții, fertilitatea metodologică a interpretării filosofice marxiste a categoriei de materie nu rezultă doar în deplina sa compatibilitate cu mentalitatea generală pe care o întîlnim în cadrul simțului comun, ci din convergența pe care o realizează cu spiritul științific modern. Proba acestei fertilități nu privește doar confirmarea unor predicții, precum aceea a lui Engels referitoare la structura internă a atomului – și pe care Lenin a dus-o mai departe prin temerara afirmație potrivit căreia electronul este la fel de *inepuizabil* ca și atomul –, ci mai ales faptul că, datorită nivelului la care s-a ridicat astăzi cunoașterea naturii, avem posibilitatea să fundamentăm teza materialității lumii și prin intermediul interpretării filosofice a cunoștințelor dobîndite în cadrul științelor naturii, adică pe o cale analogă aceleia folosită de Marx, care și-a dezvoltat ideile materialiste plecînd de la cunoașterea obiectivă a fenomenelor sociale.

Tranziția de la fizica clasică a macrocorpurilor – al cărei apogeu a fost atins prin teoria electromagnetismului a lui Faraday și Maxwell – la fizica modernă cuantic-relativistă – inițiată de Max Planck și Albert Einstein prin introducerea conceptelor de cuantă de acțiune și de foton și prin elaborarea teoriei relativității – a fost însoțită de o mutație revoluționară a spiritului științific, a cărui hotărîtă îndepărtare de realismul naiv al simțului comun a pus într-o lumină nouă teza materialist-dialectică a obiectivității ontologice. Într-adevăr, fizica modernă, neclasică utilizează experimente cu un pronunțat caracter artificial, în care intervin construcții tehnice imaginate cu scopul de a „provoca" natura să „răspundă" anumitor întrebări precise suscitate de ipotezele explicative cu ajutorul cărora savanții încearcă să coreleze diversele caracteristici apa-

Scanned with OKEN Scanner

rent disparate ale fenomenelor. De asemenea, ea transpune datele experimentale într-un limbaj matematic abstract care îi permite să stabilească prin calcul parametrii cantitativi ai unor „entități" fizice — microobiecte, procese, relații, structuri invariante etc. — a căror existență este asertată fie pe baza unui complex de inferențe logice ingenios combinate, fie datorită faptului că aceștia satisfac anumite ecuații matematice prin care sînt exprimate legile naturii. Atît datorită caracterului lor ipotetic, precum și faptului că de cele mai multe ori sînt inobservabile în mod direct, aceste entități sînt cercetate prin intermediul unor modele care reclamă o permanentă confruntare a proprietăților stabilite pe cale deductivă sau pe baza calculelor cu cele rezultate din investigațiile experimentale. În aceste condiții, respingerea vechii noțiuni de „contemplare" — și, o dată cu ea, a materialismului metafizic contemplativ al cărui spirit îl exprimă — apare ca fiind pe deplin justificată deoarece, într-adevăr, cunoștințele științei contemporane nu mai provin dintr-un act exterior de constatare a stării sau evoluției fenomenelor naturii, ci rezultă, cu deosebire, din intervenția activă, practic-experimentală și teoretic-constructivă, a cercetătorului, fapt care determină o mai profundă cunoaștere a acestora și care corespunde modului materialist-*dialectic* de interpretare a raportului dintre subiect și obiect și, implicit, a problemei materialității lumii.

Amplificînd gradul obiectivității gnoseologice a cunoștințelor științifice, această activă și constructivă angajare a subiectului în procesul de cunoaștere nu infirmă ci, dimpotrivă, probează cu noi argumente teza obiectivității ontologice a fenomenelor fizice. Dar, afirmarea materialității acestora nu mai are ca temei imediat simpla lor perceptibilitate — fie directă, fie indirectă (prin intermediul instrumentelor de laborator) — întrucît, așa cum arată Max Born, „*ochiul spiritual al fizicianului*" poate să „*vadă*" fenomene pentru care „*ochiul său corporal este aproape orb*"[13]; ea derivă din conștiința caracterului obiectiv al cunoașterii științifice. Aceasta înseamnă că obiectivitatea cunoștințelor constituie temeiul care ne permite să acceptăm existența obiectivă a „entităților" la care se referă ele. Ca atare, din perspectiva pe care o aduce cu sine știința modernă, teza materialității nu mai este doar un punct de plecare pentru gîndirea filosofică materialistă, ci și o consecință filosofică la care se ajunge pornind de la afirmarea conținutului obiectiv al cunoștințelor științifice, lucru posibil datorită faptului că, în epoca contemporană, ele stau la baza activității practice-transformatoare care schimbă în mod radical condițiile materiale în cadrul cărora se desfășoară existența omului. De aceea, se poate afirma, în concluzie, că interpretarea filosofică marxistă a categoriei de materie este solidară atît cu rezultatele analizei obiective a evoluției istorice a condițiilor materiale de viață ale omului, cît și cu datele cercetării științifice moderne care, împreună, jalonează acțiunea practică de transformare a naturii și societății.

[13] Max Born, *Fizica în concepția generației mele*, București, Editura Științifică, 1969, p. 11.

Scanned with OKEN Scanner

4

SPAȚIUL ȘI TIMPUL

De la „Upanișade" pînă astăzi spațiul și timpul au reprezentat probleme permanente ale reflecției filosofice și gîndirii științifice, ale teoriei artei și culturii.

Considerate fie independente, fie în conexiunea lor reciprocă, sau corelate cu alte idei și probleme filosofice, spațiul și timpul au fost tematizate într-o multitudine de perspective : *matematica* construiește modele formale suple și generale pentru reconstrucția realității empirice și intuitive a spațiului și timpului ; *fizica* studiază proprietățile spațiului și timpului real (implicate în diferite sisteme și procese materiale), în cadrul unor teorii determinate ale mișcării și structurii lumii naturale ; *cosmologia* și-a pus în mod explicit problema caracterului infinit (nelimitat, deschis etc.) în spațiu-timp al Universului fizic ; *filosofia și metodologia științei* au ca obiectiv elucidarea — în diferite situații de cunoaștere — a statutului conceptelor și ipotezelor științifice asupra spațiului și timpului, a rolului lor în construcția unor sisteme teoretice, a modalităților de testare sau confirmare a validității lor etc. ; în fine, în *teoria culturii, antropologia culturală* s-au propus numeroase explicații ale artei și culturii unor popoare și civilizații pornind de la rolul reprezentărilor de spațiu și timp în structurarea internă a creațiilor artistice. Studiul naturii spațiului și timpului i-a preocupat pe oameni nu numai în perspectiva contemplării și înțelegerii lumii, ci și a transformării ei. Realitatea obiectivă, ca și cea făurită de om, activitatea umană în toate sferele ei se desfășoară în cadre spațio-temporale specifice.

Toate aceste perspective și modalități de abordare a problemei spațiului și timpului se cer coordonate și integrate într-o concepție filosofică ce-și propune să răspundă la întrebări vizînd obiectivitatea spațiului și timpului, conexiunea lor cu materia și mișcarea, modul lor specific de structurare și intervenție la diferite niveluri de organizare a materiei, infinitatea lor etc. Pe de altă parte, este sarcina filosofiei să stabilească locul acestor categorii în sistemul general de concepte prin care se raționalizează ordinea, determinarea și devenirea existenței, în constituirea marilor „sisteme ale lumii" care s-au succedat în istoria cunoașterii umane.

1. Evoluția istorică a concepțiilor despre spațiu și timp

Vom începe examinarea principalelor momente și direcții de evoluție a reprezentărilor științifice și filoso-

Scanned with OKEN Scanner

fice asupra spațiului și timpului cu o caracterizare preliminară a semnificației acestor concepte în utilizarea comună. Prin „spațiu" și „timp" ne referim la relații sau proprietăți ale obiectelor și proceselor, cum ar fi : dimensionalitatea, întinderea, locul, distanța față de alte corpuri, respectiv succesiunea, durata, simultaneitatea, ritmul etc. În teorii sau situații de cunoaștere mai determinate, semnificația spațiului și timpului se va preciza mai departe, în măsura în care aceste concepte vor fi interrelate cu alte categorii, ipoteze și legi ale respectivelor domenii de cunoaștere în rețele conceptuale, în ample sisteme și modele explicative.

În istoria generală a reprezentărilor despre spațiu și timp un moment de mare importanță l-a reprezentat constituirea concepției antice grecești, care a revoluționat profund mentalitatea arhaică, mitică. Trecerea de la gîndirea mitică la cea conceptuală a presupus o adîncă transformare ontologică : geneza ideii antice de Cosmos, de lume dominată de o ordine și o cauzalitate naturală, structurată și diferențiată calitativ, finită și închisă s-a realizat prin depășirea viziunii antropomorfice și concrete, reificatoare asupra spațiului și timpului[1]. Pe planul evoluției *filosofice* a ideilor de spațiu și timp, marea cucerire a gîndirii clasice grecești se exprimă în eliberarea treptată a acestor noțiuni de antropomorfism și în „desubstanțializarea" lor (acum spațiul și timpul nu mai sînt gîndite ca lucruri sau proprietăți ce ar aparține zeilor sau morților etc.). Pe planul unor idei *științifice* pozitive se înscriu : teoria geometrică a spațiului (Euclid, Arhimede), precum și o serie de idei despre geneza și structura Cosmosului, unele (cum este sistemul lui Archytas *din Tarent*) anticipînd teorii fizice de mai tîrziu. Deosebit de importantă este concepția anticilor despre *timp*. După Platon, Aristotel și Lucrețiu, timpul avea prin excelență un caracter relațional ; el nu era considerat ceva existent independent, prin sine, ci reprezenta doar „ritmul devenirii". În acest sens, Aristotel scria : *„este evident că nu există timp fără mișcare și transformare"*, timpul este „măsura mișcării", timpul este „numărul mișcării" (*Fizica*, IV, 11, 219).

În înțelegerea naturii spațiului antichitatea greacă a fost dominată de opoziția dintre adepții interpretării *atomiste* (Democrit, Epicur, Platon – din dialogurile tîrzii : *Timeu, Fileb* ș.a.), care, admițînd alături de atomi și vidul tindeau spre o viziune „substanțialistă", absolută asupra spațiului, și concepția aristotelică asupra spațiului ca un continuu de „locuri naturale", înclinată mai degrabă spre o teorie relațională. Aristotel respingea ideea vidului ca principiu explicativ al structurii lumii, părîndu-i-se absurdă („existența inexistenței"), conducînd la paradoxe (de genul celor formulate de Zenon eleatul) și fiind incompatibilă cu o înțelegere a mișcării bazată pe continuitate și proces.

Pentru Aristotel, determinarea modului de a fi al spațiului („locului") reprezenta *„o problemă mare și dificilă"*, deoarece *„locul nu este nici un lucru din cele trei – nici formă, nici materie, nici un interval existent în afară de intervalul lucrului care se mută"*. Soluția sa, *„locul este limita imobilă imediată a lucrului care conține..., locul există împreună cu lucrul, căci împreună cu lucrul limitat este și limita"* (*Fizica*, IV, 5. 212 a), a propus o imagine despre spațiu ca modul de a ființa *al* corpurilor, existent numai în unire cu acestea, prefigurînd oarecum conceptul de cîmp al

[1] Vezi M. Bunge, *Method, Model and Matter*, D. Reidel, Dordrecht, 1973.

Scanned with OKEN Scanner

științelor fizice contemporane. Această unitate indisolubilă a spațiului cu lucrurile și procesele l-a condus pe Aristotel la conceperea lui ca o „structură" calitativ diferențială, neomogenă (cu zone distincte neechivalente — „locurile naturale" ale elementelor primordiale) și neizotropă (cu direcții privilegiate ale mișcării); mișcările tuturor corpurilor naturale erau astfel explicate prin apel la „natura" lor și la organizarea de ansamblu a întregului univers. Acest concept al spațiului înțeles ca un continuu de „locuri" heterogene, „plin de substanță", existînd numai în conexiune cu aceasta, se află în strînsă corelație cu teoria aristotelică asupra mișcării și ordinii naturale, constituind o exigență teoretică de bază a sistemului antic, fizic-cosmologic al lumii, care va domina pînă în pragul erei moderne concepția științifică și filosofică asupra Universului.

Revoluția științifică din secolele XVII și XVIII a fost pregătită de o profundă transformare a viziunii filosofice asupra existenței. „*Ceea ce aveau de făcut fondatorii științei moderne, printre ei aflîndu-se Galilei, nu era o critică și o combatere a unor anumite teorii eronate și deci corectarea și înlocuirea lor prin altele mai bune. Ei trebuiau să facă ceva cu totul deosebit. Trebuiau să distrugă o lume și s-o înlocuiască cu alta. Trebuiau să reformeze structura intelectului nostru însuși, să reformuleze și să reformeze conceptele lui, să dezvolte o nouă abordare a Existenței, un nou concept al cunoașterii, un nou concept al științei — și chiar să înlocuiască un punct de vedere atît de natural, acela al simțului comun, cu un altul care nu este deloc natural*"[2]. Această mutație conceptuală realizată de știința modernă se poate descrie prin două caracteristici: 1. disoluția ideii de Cosmos și, ca urmare, dispariția din știință a tuturor considerațiilor bazate pe această noțiune; 2. geometrizarea spațiului — adică înlocuirea spațiului calitativ diferențiat și concret, propriu fizicii pre-galileene, prin spațiul omogen și abstract al geometriei. Prima caracteristică are semnificația unei „*distrucții a lumii concepută ca un întreg finit și ordonat, în care structura spațială exprima o ierarhie a valorilor și a perfecțiunii, a unei lumi în care «deasupra» pămîntului greu și opac, centru al regiunii sublunare a schimbării și alterării, se «înalță» sferele cerești ale astrelor imponderabile, permanente și luminoase; ea este substituită printr-un univers indefinit și chiar infinit, care nu mai comportă nici o ierarhie naturală, fiind unit numai prin identitatea legilor care-l regizează în toate părțile sale, ca și prin unitatea componenților săi ultimi, plasați toți la același nivel ontologic*". A doua caracteristică constă în înlocuirea concepției aristotelice asupra spațiului — ca ansamblu diferențiat al lucrurilor intra-mundane — prin aceea a spațiului geometriei clasice — întindere omogenă și necesarmente infinită — considerat, din păcate, identic în structura sa cu spațiul real al Universului. Această mutație implica, la rîndul ei, „*respingerea de către gîndirea științifică a tuturor considerațiilor bazate pe noțiunile de valoare, perfecțiune și armonie, de sens sau scop, în cele din urmă, devalorizarea completă a Existenței, divorțul total între lumea valorilor și lumea faptelor*".[3]

Prin această „infinitizare" a Universului și prin geometrizarea naturii s-au creat premisele unificării legilor existenței, a astronomiei cu fizica;

---

[2] Al. Koyré, *Galilei și Platon*, în I. Pârvu, *Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală. Antologie*. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 168.

[3] Al. Koyré, *From the closed World to the infinite Universe*, Baltimore, 1957, p. 11.

Scanned with OKEN Scanner

tocmai în acest univers infinit, în această nouă lume a „geometriei realizată fizic" sînt valide și-și găsesc aplicația legile fizicii clasice.

Marea transformare conceptual-metodologică care s-a aflat la baza genezei fizicii moderne a afectat și concepția asupra timpului. El a fost conceput, într-un evident regres pe planul viziunii filosofice față de teoria relațională a lui Aristotel, ca un „parametru" sau cadru exterior al mișcării, atribuindu-i-se o realitate în sine, „substanțială". Prin aceste poziții conceptuale generale s-a formulat „programul mecanicist" în fizică, definit de Descartes prin reducerea tuturor descrierilor lucrurilor și proceselor la „figură și mișcare".

În structura conceptuală a științei clasice, spațiul și timpul au devenit componente fundamentale ale descrierii și reprezentării lumii ; ele s-au transformat în elemente indispensabile ale imaginii științifice asupra lumii. Scopul însuși al științei a devenit descrierea lucrurilor și evenimentelor în spațiu și timp.

În concepția lui Newton spațiul și timpul erau considerate realități obiective, entități care preced și fac posibile toate relațiile care pot fi descoperite în ele. El a adoptat, ca o premisă necesară pentru întemeierea mecanicii, o concepție absolută asupra spațiului și timpului, singura ce permitea — prin separarea lor de substanța corporală — introducerea caracteristicilor fizice de omogenitate și izotropie, condiții esențiale ale formulării noilor legi ale mișcării (în primul rînd a principiului inerției).

De aceea, în opera sa clasică „*Principiile matematice ale filosofiei naturale*", Newton introduce, cu titlu de definiție, următoarele caracterizări ale spațiului și timpului :

„I. *Timpul absolut, adevărat și matematic, în sine și după natura sa, curge în mod egal fără nici o legătură cu ceva extern și cu un alt nume se cheamă și durată. Timpul relativ, aparent și comun este acea măsură (precisă sau neegală) sensibilă și externă a oricărei durate determinată prin mișcare care se folosește de obicei în loc de timpul adevărat, ca oră, ziuă, lună, an.*

II. Spațiul absolut, considerat în natura sa, fără nici o relație cu ceva extern, rămîne totdeauna asemenea și imobil. Spațiul relativ este o măsură sau o parte oarecare mobilă a celui absolut, care se relevă simțurilor noastre prin poziția sa față de corpuri și, de obicei, se confundă cu spațiul imobil"[4].

Acestei modalități de înțelegere și definire a spațiului și timpului Newton a încercat să-i ofere o dublă întemeiere : fizică și metafizică. Fizică, prin indicarea unor experiențe dinamice cu ajutorul cărora să se pună în evidență și măsura, mărimea și direcția mișcării față de spațiul absolut. Metafizică, prin încercarea de a considera spațiul și timpul absolute, ca aparținînd unui *sensorium Dei, instrumentului* (sau facultății) divine de a percepe lumea. Atît justificarea fizică a realității și acțiunii spațiului absolut, cît și subterfugiul teologic introdus ca explicație metafizică a naturii lui, au constituit obiectul unor mari controverse științifico-filosofice : celebra polemică Leibniz-Newton (Clarke), criticile și contraargumentele lui G. Berkeley, Ch. Hughens, E. Mach ș.a. Leibniz a respins ideea spațiului absolut ca fiind o „ipoteză contradictorie", o „ficțiune imposibilă". În locul concepției substanțialiste, absolute, el a formulat teoria *relațională* asupra spațiului și timpului : „*În ceea ce mă privește, am arătat nu o dată că socotesc spațiul drept ceva pur relativ, ca și timpul, drept o ordine a*

[4] I. Newton, *Principiile matematice ale filosofiei naturale*, Editura Academiei R.S.R., București, 1956, p. 30—31.

Scanned with OKEN Scanner

coexistențelor, așa cum timpul este o ordine a succesiunilor. Căci spațiul exprimă, în termeni de posibilitate, o ordine a lucrurilor care există în același timp, întrucît ele există împreună, fără a se lua în considerare felul lor de a exista"[5].

În opera sa fundamentală, *Critica rațiunii pure*, Imm. Kant a încercat să justifice filosofic știința galileo-newtoniană și să întemeieze statutul și rolul reprezentărilor de spațiu și timp în structura acestei științe și a cunoașterii în general. Identificînd „obiectul științific" cu „obiectul newtonian" și presupozițiile fizicii clasice cu condițiile posibilității experienței și cunoașterii în general, Kant a reformulat în cadrul filosofiei sale critice problema naturii și rolului cognitiv ale reprezentărilor spațio-temporale. Spațiul și timpul sînt considerate de Kant nu forme obiective de organizare a existenței în sine (a „lucrului în sine" – lumea exterioară considerată în afara relației ei cu subiectul cunoscător), ci intuiții *a priori* ale sensibilității umane, forme de cuprindere și structurare a diversității impresiilor, pe baza cărora se constituie primul nivel al obiectului cunoașterii, „fenomenul", și se întemeiază posibilitatea matematicii ca știință[6].

În acel moment al dezvoltării științei, concepția kantiană despre spațiu și timp avea o întemeiere teoretică în presupozițiile conceptuale și în structura metodologică ale marii sinteze științifice pe care a reprezentat-o fizica newtoniană. În cadrul acesteia determinările de structură ale spațiului și timpului erau considerate apriorice în raport cu legile fizice specifice, iar reprezentarea euclidiană a spațiului domina în mod aproape absolut cunoașterea geometrică. Pe de altă parte, ideea spațiului absolut (idee necesară în formularea legilor fizicii clasice)[7] și asimetria relației dintre spațiu și materie (spațiul exista independent și putea „acționa" asupra materiei, pe cînd aceasta din urmă nu avea nici o influență cauzală asupra spațiului), dublată de asimetria relației dintre geometrie și fizică (geometria, ca doctrină a spațiului, se constituia înainte și independent de fizică, fiind presupusă de aceasta ; la rîndul lor, judecățile geometrice asupra spațiului nu erau susceptibile de o întemeiere pe baza unor considerații fizice, erau *a priori* față de experiența fizică specifică), au reprezentat elementele cele mai importante care au determinat viziunea aprioristă a lui Kant. Ca urmare, depășirea perspectivei kantiene asupra spațiului și timpului va necesita modificarea revoluționară a cunoașterii în domeniul fizicii și matematicii, precum și continuarea și adîncirea efortului – inițiat de Kant însuși – de a înțelege caracterul constructiv al cunoașterii umane.

Ontologia idealist-obiectivă hegeliană definește spațiul (în calitatea lui de *„primă determinație a naturii"*), ca *„formă pură"*, ca *„abstracție a exteriorității nemijlocite"*. La rîndul lui, timpul constituie tot o *„exterioritate"*, o negație care *„se raportează însă la sine"*, nu este doar „ca spațiul", o negativitate ce se raportează doar la „altul", în calitatea lui de „ordine exterioară".

Concepția despre spațiu și timp a lui L. Feuerbach manifestă aceeași întoarcere la „naturalism" și repudiere a filosofiei speculative care caracterizează, în genere, materialis-

---

[5] G. W. Leibniz, *Opere filosofice*, I. Editura Științifică, București, 1972, p. 555.

[6] Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, București, 1969, p. 79–80.

[7] În acest sens, marele matematician Euler considera că spațiul absolut reprezintă garanția validității principiului inerției.

Scanned with OKEN Scanner

mul său. Pe de o parte, Feuerbach argumentează cu vigoare ideea obiectivității spațiului și timpului, considerîndu-le nu simple forme ale fenomenelor, ci „condiții ale ființei", forme ale existenței ca și ale gîndirii ; pe de altă parte, el indică rolul major al cunoașterii spațiului și timpului pentru orientarea activității umane : *„Negarea spațiului și timpului în metafizică, în esența lucrurilor, are consecințe practice din cele mai dăunătoare... Un popor care înlătură din metafizica sa timpul, care divinizează existența eternă, adică abstractă, despărțită de timp, acela înlătură în mod consecvent timpul și din politica sa, divinizează principiul stabilității, antijuridic și antinatural, antiistoric".*[8]

2. Interpretarea materialist-dialectică a spațiului și timpului

Filosofia materialist-dialectică construiește o concepție unitară, complexă asupra spațiului și timpului, sintetizînd rezultatele cele mai semnificative din cadrul științei, integrînd și coordonînd diversitatea de concepte, perspective și niveluri de abordare a acestei teme. Principalele idei ale teoriei marxiste asupra spațiului și timpului — obiectivitatea lor unitatea dintre spațiu și timp, dintre spațiu-timp, mișcare și materie, unitatea dintre structura spațio-temporală și structura cauzală a lumii, unitatea dintre spațiu-timp și legitatea existenței, dintre descrierea spațio-temporală și explicația deterministă, infinitatea și diversitatea calitativă a modurilor de ființare în spațiu și timp a obiectelor și proceselor, unitatea dintre absolut și relativ —, reprezintă puncte de vedere și poziții filosofice noi sau argumentate în modalități noi, soluții filosofice superioare, atît pe plan teoretic cît și prin deschiderea practic-operațională, viziunilor ontologice anterioare.

Ca element distinctiv fundamental al abordării temei spațiului și timpului trebuie să subliniem faptul că, în viziunea marxistă, problematica ontologică a spațiului și timpului este analizată în strînsă legătură cu aspectele metodologice și epistemologice, afirmarea obiectivității spațiului întemeindu-se pe rezolvarea într-o perspectivă dialectică a problemelor metodologice fundamentale, condiție necesară pentru o depășire autentică a subiectivismului și aprioris-mului.

Afirmînd obiectivitatea spațiului și timpului, spre deosebire de materialismul anterior, ca și de interpretarea lui Newton, materialismul dialectic nu înțelege prin aceasta caracterul lor „substanțial", ci realitatea lor în calitate de structuri fundamentale ale existenței, de *„forme de bază" ale oricărei existențe*[9], reprezentînd totalitatea raporturilor de coexistență și succesiune dintre obiecte și fenomene, din cadrul proceselor și sistemelor materiale. Obiectivitatea spațiului și timpului decurge, în concepția materialist-dialectică, din raportul lor specific, indisociabil cu existența obiectivă. Astfel, arăta Lenin, *„recunoscînd existența independentă de conștiința noastră a realității obiective, adică a*

---

[8] L. Feuerbach, *Teze preliminare pentru reforma filosofiei*, în Texte filosofice, E.S.P.L.P., București, 1954, p. 52–53.

[9] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx, Fr. Engels, Opere, vol. 20, Editura Politică, București, 1963, p. 51.

Scanned with OKEN Scanner

materiei în mișcare, materialismul trebuie să recunoască în mod necesar și realitatea obiectivă a timpului și a spațiului, spre deosebire în primul rînd de kantianism, care se situează în această problemă de partea idealismului...". Lenin sublinia că o poziție materialistă superioară în problema spațiului și timpului nu se reduce la afirmarea pre-critică a realității lor, ci ea cere „*să rezolvăm în mod consecvent problema gnoseologică, adică problema izvorului și a semnificației oricărei cunoașteri omenești în genere*"[10].

Gnoseologia materialist-dialectică, întemeiată pe ideea rolului constitutiv al practicii în cunoaștere, dezvoltă un punct de vedere constructivist, neempirist, de o deosebită valoare pentru depășirea apriorismului kantian. Primatul epistemologic acordat de Marx și Engels practicii, dovedindu-și întreaga sa semnificație numai în cadrul unei teorii constructiviste elaborate a cunoașterii, oferă un punct de plecare și un fundament solid și reconsiderării critice a ideii obiectivității spațiului și timpului.

Pe de altă parte, argumentarea obiectivității spațiului și timpului se înfăptuiește în concepția materialist-dialectică în cadrul unei noi concepții filosofice asupra relației dintre spațiu-timp și materie, care permite depășirea acelei dificultăți ontologice specifice fundamentelor științei clasice : asimetria dintre spațiu-timp și materie. Afirmînd dependența structurii spațio-temporale a existenței de mișcarea materiei, Engels deschidea nu numai o nouă perspectivă în judecarea caracterului obiectiv al spațiului și timpului, dar anticipa atît critica ulterioară a ideilor de spațiu și timp absolut, cît și soluția teoretică a „problemei spațiului" oferită de științele fizice contemporane.

În privința caracterului absolut sau relativ al spațiului și timpului, materialismul dialectic se distinge, de asemenea, de interpretarea newtoniană, a materialismului metafizic sau a vechilor filosofii ale naturii ; spațiul și timpul sînt *absolute*, întrucît sînt structuri permanente, indispensabile ale existenței, iar *relativitatea* lor se exprimă prin dependența formelor concrete de organizare și desfășurare spațio-temporală a sistemelor și proceselor de nivelurile și domeniile existenței. Caracterul absolut al spațiului și timpului nu se identifică cu independența lor de corpurile materiale din Univers ; dimpotrivă, afirmînd dependența spațiului și a timpului de materia în mișcare („*firește, fără materie aceste forme de existență a materiei nu sînt nimic, reprezentări goale, abstracții care există numai în mintea noastră*"[11]), materialismul dialectic explică caracterul absolut al spațiului și timpului prin universalitatea și generalitatea lor, iar caracterul lor relativ prin varietatea calitativă a structurilor spațio-temporale reale, prin dependența lor sub aspect cantitativ și calitativ de proprietățile materiei în mișcare.

Argumentînd obiectivitatea spațiului și timpului, filosofia materialist-dialectică face distincție între spațiul real și timpul real și reprezentările sau intuițiile noastre despre ele sau reconstrucțiile lor empirice și teoretice. Acestea din urmă reprezintă modele ideale, reconstrucții teoretice de un înalt grad de abstracție, care aproximează determinările spațio-

---

[10] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, în *Opere complete*, vol. 18, Editura Politică, București, 1963, p. 177–178.

[11] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, în : K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Editura Politică, București, 1963, p. 533.

Scanned with OKEN Scanner

temporale reale ale proceselor la diferite niveluri ale interacțiunii active, teoretice și experimentale, a omului cu realitatea obiectivă. Demonstrarea adecvării și „realității" acestor modele implică punerea la probă a ipotezelor științifice în cadrul unor ample și complexe teorii fizice, susceptibile de verificare experimentală. În această modalitate putem conchide și asupra validității ipotezelor care stau la baza geometriei, putem depăși interpretările convenționaliste (care, plecînd de la diversitatea modelelor geometrice sau fizice ale spațiului consideră aceste concepte simple scheme comode de „organizare a experienței" — H. Poincaré, K. Pearson ș.a.), sau subiectivist-aprioriste ale fundamentelor geometriei. Așa cum arăta Lenin, asemenea interpretări confundă „*variabilitatea noțiunilor omului despre timp și spațiu, caracterul lor extrem de relativ, cu invariabilitatea faptului că omul și natura există numai în timp și spațiu*"[12]. În perspectiva unui realism epistemologic operațional, se afirmă și se dezvoltă punctul de vedere necontemplativ, constructivist al gnoseologiei materialist-dialectice ; în felul acesta, poziția marxistă asupra spațiului și timpului creează nu numai premisele depășirii înțelegerii convenționaliste sau aprioriste a naturii ipotezelor științifice despre spațiu și timp, dar și ale interpretării realiste a numeroaselor dezvoltări și creații științifice moderne asupra spațiului și timpului. Avem, de asemenea, în filosofia marxistă a spațiului și timpului nu doar o viziune cu largi deschideri și valențe metodologice în raport cu noua dezvoltare a științei, dar și — pornind de la sublinierea diversității și specificității modurilor de organizare și desfășurare spațio-temporale ale diferitelor sisteme materiale, inclusiv ale celor constituite în societate și istorie — un referențial semnificativ în analiza și proiectarea acțiunilor umane, în studierea dinamicii și interdependenței diferitelor sisteme sociale și culturale, în înțelegerea *statutului ontic* al omului ca ființă a cărei „natură" este o perpetuă construcție și devenire istorică.

3. Unitatea dialectică dintre materie, mișcare, spațiu și timp în perspectiva științei contemporane

Pentru a putea înțelege semnificația diferitelor modificări intervenite în teoria spațiului și timpului, în evoluția științei moderne, trebuie să recunoaștem rolul dublu jucat în știință de ideile de spațiu și timp. Pe de o parte, pe drumul abstracțiilor tot mai înalte, știința ajunge să le priveze de orice semnificație ontologică intuitivă, „să nu le lase — așa cum sublinia J. Merleau-Ponty — decît un conținut experimental sau «fenomenologic» într-o formă matematică" ; ca atare, asemenea concepte nu se mai referă nemijlocit la „existență" fără a se specifica exact teoria și tipul de discurs în care figurează. Pe de altă parte, în însăși practica construcției și interpretării științei cercetătorii se eliberează adesea de asemenea contexte ale unor discipline științifice limitative. În acest fel, pe lîngă modelele teoretice explicite, categoriile de spațiu, timp, ca și acelea de mișcare sau materie, pot să intervină în cercetarea științifică și, implicit, „*în alegerea unei metode, în preferința acordată unei anumite intuiții, în sentimentul imediat că o cale este promițătoare și că alta nu este. Cu alte cuvinte, aceste categorii ale*

[12] V. I. Lenin, *Op. cit.*, p. 188.

Scanned with OKEN Scanner

gîndirii fizice ţin de o filosofie naturală, precedînd, împlinind şi învăluind din toate părţile discursul care se vrea sau se crede strict «ştiinţific» — dar aparţinînd, în acelaşi timp, ştiinţei în sensul său strict, de cunoaştere explicită, verificată sau verificabilă, comunicată sau comunicabilă, după regulile general admise".[13]. Obiectivul filosofiei constă, dincolo de elaborarea unei interpretări generale a naturii spaţiului şi timpului, şi în a degaja această „osatură conceptuală" a gîndirii ştiinţifice, a indica manierele şi căile în care diferitele teorii ştiinţifice au iniţiat modificări ce pot afecta însăşi semnificaţia marilor categorii ale gîndirii. Totodată, filosofiei îi revine şi sarcina elucidării raportului metodologic dintre diferitele niveluri şi modalităţi de reconstrucţie ştiinţifică a structurilor spaţio-temporale, a determinării statutului epistemologic şi semnificaţiei ontologice ale diferitelor concepte şi modele ştiinţifice ale spaţiului şi timpului.

Prima modificare filosofic relevantă a teoriei clasice asupra spaţiului a realizat-o apariţia *geometriilor neeuclidiene*. Ideile propuse de Lobacevski şi Bolyai au oferit pentru prima oară (dacă facem abstracţie de alte elaborări inspirate de filosofie a unor modele de geometrie neeuclidiană) *alternative formale* la sistemul axiomatic al geometriei clasice, zdruncinînd încrederea în universalitatea şi validitatea necondiţionată, *a priori* a acestei teorii matematice a spaţiului. Ele n-au permis însă o negare radicală a apriorismului în interpretarea spaţiului şi a naturii cunoaşterii geometrice, deoarece prin modul lor de construcţie (structura spaţiului geometric era introdusă prin axiome generale, globale) ele se menţineau încă în apropierea modelului *Elementelor*, nereuşind să formuleze o altă perspectivă metodologică asupra cunoaşterii geometrice, geometriile lui Lobacevski şi Bolyai nu propuneau idei despre structura spaţiului sub forma unor aserţiuni apte de verificare experimentală, care să anticipeze realităţile fizice de mai tîrziu, ci doar „o generalizare logic consecventă cu ea însăşi, care se bazează pe o negare în loc de o acceptare a postulatului paralelelor".[14] Geometriile neeuclidiene construite de Lobacevski şi Bolyai nu aduceau un punct de vedere nou asupra înţelegerii relaţiei dintre ipotezele geometrice şi realitatea fizică. Acest pas de mare semnificaţie atît prin consecinţele sale pentru dezvoltarea matematicii, prin anticipările fizice pe care le-a permis, cît şi pentru noutatea sa filosofică, a fost realizat de B. Riemann. Prin faptul că a fost primul om de ştiinţă care a conceput posibilitatea ca structura metrică a spaţiului să nu mai fie determinată *aprioric*, independent de experienţa fizică, ci pe baza dependenţei ei cauzale de starea materiei, el a indicat calea depăşirii asimetriei din cadrul fizicii clasice dintre geometrie şi fizică (respectiv dintre spaţiu şi materie), formulînd de aceea prima critică efectivă la adresa apriorismului kantian, care s-a dezvoltat într-un amplu program de restructurare a imaginii fizice a Universului — prin teoria relativităţii a lui Einstein, continuatoarea directă a ipotezelor matematice ale lui Riemann.

Un alt punct de plecare al operei revoluţionare a lui Einstein l-a constituit critica întreprinsă de E. Mach la adresa conceptelor ab-

---

[13] J. Merleau-Ponty, *Cosmologia secolului XX*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978, p. 419–420.

[14] H. Weyl, *Comentarii la Ipotezele care stau la baza geometriei*, de B. Riemann, Editura Tehnică, Bucureşti, 1963, p. 37.

Scanned with OKEN Scanner

solute ale mecanicii clasice, ale mișcării, spațiului, timpului și simultaneității. Argumentele de natură fizică ale lui Mach împotriva explicațiilor și experiențelor invocate de Newton au zdruncinat încrederea oamenilor de știință în semnificația operațională și realitatea reprezentărilor asupra timpului și a spațiului absolut, considerate independente de materie și de interacțiunea corpurilor din Univers. Prin analiza operațională a ideilor clasice de simultaneitate absolută și spațiu absolut (determinarea sensului acestor concepte prin apel la operații de măsură), Einstein a ajuns să construiască *teoria relativității restrînse*, revoluționînd profund ideile fizice asupra structurii și naturii spațiului și timpului. Teoria lui Einstein, întemeiată pe postulatele relativității și constanței vitezei luminii, a condus la înlocuirea punctului de vedere clasic al invariabilității duratelor și intervalelor, demonstrînd dependența lor de viteza de mișcare a corpurilor (pentru viteze apropiate de viteza luminii în vid), exprimată prin așa-numitele „deformări Lorentz-Einstein" :

$$l_v = l_0 \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}; \qquad t_v = \frac{t_0}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

(unde v este viteza de mișcare a unui corp, c este viteza luminii, l_0 și t_0 sînt valorile lungimii și timpului în starea de repaus a corpului, iar l_v și t_v — valorile acestor parametri pentru viteze comparabile cu viteza luminii). O importanță filosofică are demonstrarea relativizării timpului și spațiului, luate separat, și unificarea lor (pe temeiul dependenței lor de mișcarea corpurilor) într-o „entitate" de ordin superior, intervalul cvadridimensional spațiu-timp, absolut în raport cu grupul de transformări Lorentz-Einstein (adică are aceeași valoare în toate sistemele de referință inerțiale).[15]

Pe de altă parte, în teoria relativității structura spațio-temporală și structura relațiilor de cauzalitate ale universului fizic sînt corelate pentru prima oară în mod direct, în ceea ce s-a numit „universul lui Minkowski" : el indică tipurile de legături cauzale ce se pot stabili între diferitele zone ale lumii pe baza transmiterii semnalelor ce nu pot depăși viteza luminii.[16]

---

[15] Noua teorie, care face din invarianța unor proprietăți față de noul grup de transformări criteriul realității obiective, a generat două poziții opuse cu privire la „ontologia" spațiu-timpului einsteinian : unii fizicieni și filosofi acordă o semnificație realistă deplină acestei unificări : *„De acum înainte, spațiul singur și timpul singur vor dispărea ca niște umbre și numai un fel de uniune între cele două își va păstra o realitate independentă"*, scria H. Minkowski (*Apud* J. Merleau-Ponty, *op. cit.* p. 426). Alții, printre care și L. de Broglie, nu uită că timpul, în ciuda „unificării matematice" cu spațiul într-o *„entitate geometrică cvadridimensională"* în care coordonata temporală apare totuși în expresia metricii ds^2 sub forma unei mărimi imaginare, $i^2c^2t^2$, își păstrează particularitățile sale ; de aceea, intervalul spațiu-timp constituie doar o structură matematică adecvată, în anumite condiții strict determinate, descrierii anumitor sisteme fizice considerate în același timp în forma și evoluția lor ; timpul nu poate fi pur și simplu identificat cu o „entitate geometrică", pentru că există un contrast de nesters între orientarea ireversibilă și reversibilitatea esențială caracteristice tuturor relațiilor spațiale. (Ibidem, p. 428).

[16] P. Mittelstaedt, *Probleme filosofice ale fizicii moderne*, Editura Științifică, București, 1971, p. 34–37.

Scanned with OKEN Scanner

Teoria specială a relativității nu a rezolvat însă problemele fundamentale privind spațiul absolut. Spațiul-timp al lui Minkowski constituie încă o formă geometrică independentă de conținutul material al Universului fizic. Se păstrează încă proprietățile de izotropie și omogenitate, ceea ce indică faptul că aceste forme de organizare a materiei sînt concepute autonom față de proprietățile materiei în mișcare. Metrica continuului cvadridimensional al lui Minkowski nu depinde de distribuția și mișcarea maselor din Univers.

Teoria generală a relativității (sau teoria einsteiniană a gravitației) a continuat reelaborarea ideilor fizice despre structura spațiului și timpului pe baza generalizării principiului relativității (invarianța legilor ce descriu modificarea stării sistemelor fizice față de sistemele de referință) pentru toate tipurile de mișcări, inclusiv cele accelerate, și a „dizolvării" altui „reziduu irațional" al fizicii lui Newton (inerția era acolo o proprietate intrinsecă a corpurilor, independentă de relațiile dintre acestea, pe cînd gravitația era o forță de interacțiune dependentă de corpuri și de distanța lor ; această separare nu corespundea echivalenței experimentale dintre masa grea și cea inerțială). În cadrul noii teorii a gravitației toate mișcările, inclusiv cele accelerate, sînt relative ; chiar și forța este relativă. Însușirile geometrice ale spațiului nu mai sînt independente de conținutul material al acestuia ; structura spațio-temporală a lumii depinde de distribuția și concentrarea materiei (aceasta se exprimă în dependența curburii continuului spațio-temporal de densitatea materiei). Noua teorie fizică, construită exclusiv pe baza *„noțiunilor acțiunii din aproape în aproape"*, pe reprezentarea cîmpului, a găsit insuficientă schema euclidiană a structurii spațiului, trebuind să apeleze la abordarea inițiată de Gauss și Riemann ; astfel, teoria lui Einstein, dovedind dependența proprietăților spațiu-timpului de intensitatea cîmpului gravitațional, deci de concentrarea și densitatea materiei, a negat omogenitatea și izotropia lui, părăsind în același timp ideea clasică a unui cadru metric universal, definit *a priori*.

Teoria generală a relativității a constituit premisa fizică a noii revoluții în cosmologie, care a transformat complet însăși ideea de Univers : în locul unui obiect mai mult sau mai puțin indeterminat, situat într-un cadru preexistent, universul fizic devine prin cosmologia relativistă un obiect bine determinat, un „tot fizico-geometric" dotat cu o structură spațio-temporală ale cărei proprietăți metrice pot fi exact cunoscute dacă se știe distribuția materiei pe care o conține. Însăși „problema cosmologică" (vizînd infinitatea, deschiderea Universului fizic) capătă dimensiuni noi și un alt statut.

Aspecte noi ale structurii spațio-temporale a lumii au pus în evidență *mecanica cuantică* și *teoria particulelor elementare*. Prin formularea inegalităților sale, care domină aparatul conceptual al fizicii cuantice, W. Heisenberg a reliefat caracterul oarecum „paradoxal" al situației conceptelor spațiului și timpului în fizica cuantică : pe de o parte, în mecanica cuantică se folosesc reprezentările „clasice" asupra spațiului și timpului (cele newtoniene, dacă vitezele microobiectelor sînt mici în comparație cu viteza luminii, sau cele relativiste, în cazul particulelor cu viteze apropiate de viteza luminii), pe de altă parte, legile cuantice înseși limitează domeniul de aplicabilitate și valabilitate al acestor reprezentări spațio-temporale. Conform relațiilor de nedeterminare, particulei nu îi este

Scanned with OKEN Scanner

proprie mișcarea pe o traiectorie de tip clasic în spațiul tridimensional euclidian.[17]

Plecînd de la aceste dificultăți teoretice, o serie de fizicieni au pus la îndoială universalitatea reprezentării spațio-temporale a proceselor, limitarea ei la domeniul macrocosmului.

S-au formulat astfel : (1) ideea inexistenței relațiilor *metrice* în microcosm (A. L. Zelmanov) : întrucît nu mai putem aplica etaloanele de lungime și durată obișnuite, își pierd sensul și noțiunile de distanță și interval temporal ; (2) ipoteza (mai radicală) a naturii „macroscopice" a spațiului și timpului (G. F. Chew, E. J. Zimmerman, I. S. Alexeev) — ea elimină din structura conceptuală a teoriei particulare elementare descrierea proceselor cu ajutorul noțiunilor de spațiu și timp, acestea fiind aplicabile microobiectelor numai la nivelul *empiric* al cercetării, în sfera interpretării experimentelor, pe cînd la nivelul descrierii sau modelării *teoretice* a fenomenelor elementare conceptele de spațiu și timp nu mai sînt obligatorii, însușirile microobiectelor putînd fi descrise în termeni „abstracți" („spin izotopic", „straneitate", „sarcină electrică", „leptonică", „barionică" etc.) care nu au interpretare geometrică[18]. Asemenea ipoteze sînt, la rîndul lor, confruntate cu dificultăți majore, astfel încît ele nu pot constitui baze noi pentru o reconstrucție a teoriilor fizice. Situația actuală pare a premerge însă unei adînci revoluționări a ideilor fizice asupra spațiului și timpului, care în mod mai verosimil va conduce nu la renunțarea completă la aceste concepte, ci la părăsirea și mai radicală a ideilor comune, a stereotipurilor gîndirii și experienței macroscopice în definirea lor.

O relansare spectaculoasă a problematicii *timpului* în gîndirea științifică și filosofică a fost determinată de crearea și dezvoltarea termodinamicii proceselor ireversibile (L. Onsager, I. Prigogine, P. Glansdorf). Această nouă teorie fizică, elaborată sistematic în ultimele decenii, pornește de la intuițiile acelor filosofii ale naturii (Bergson, Whitehead ș.a.) care subliniaseră limitările schemelor teoretice ale științei clasice pentru descrierea *„devenirii creatoare a naturii"* ca fapt ultim și ireductibil al întregii existențe fizice, cum se exprima A. N. Whitehead.[19] Fără a părăsi pretenția de a înțelege natura pe baza unor *„entități individuale permanente"*, ce-și mențin identitatea de-a lungul tuturor schimbărilor și interacțiunilor, nu vom avea posibilitate să descoperim rolul timpului și devenirii în metamorfozele lumii naturale. Noua termodinamică inițiază în fizică o gîndire a lucrurilor ca procese, a devenirii ca fiind constitutivă entităților, ființelor universului. Ea este o teorie a sistemelor și proceselor departe de echilibru, aflate în schimburi de ener-

[17] În teoria cuantică relativistă greutățile reprezentării spațio-temporale devin și mai importante. După cum arăta W. Heisenberg, dacă în teoria cuantică nerelativistă se pot măsura cu oricît de mare precizie coordonatele particulei în condițiile în care în același timp nu se măsoară impulsul ei, în teoria cuantică relativistă coordonatele nu mai pot fi măsurate precis nici independent de măsurarea impulsului (W. Heisenberg, *Pași peste granițe*, Editura Politică, București, 1977).

[18] Vezi și M. A. Mostepanenko, *Prostranstvo i vremia v macro-, mega- i micromira*, Nauka, Moskwa, 1974, p. 213 ș.u.

[19] A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, Free Press, New York, 1969, p. 20.

Scanned with OKEN Scanner

gie și substanță cu mediul, ne-izolate, capabile să-și mențină nivelul scăzut al entropiei (respectiv, ordinea și complexitatea internă) prin fluxul permanent de substanță și energie cu mediul. Aceste sisteme, numite „structuri disipative", reprezintă, de fapt, o nouă *stare a materiei*, un nou tip de ordine macroscopică, conectată cu procesele ireversibile și implicînd o comportare organizată și „consistentă" a componentelor sistemului[20]. În cadrul acestor structuri disipative *„omogenitatea timpului este, în fapt, de două ori distrusă: prin structura spațio-temporală activă care conferă sistemului comportamentul unei totalități organizate, caracterizată prin dimensiuni și ritmuri intrinseci, dar și prin istoria pe care o implică apariția unor asemenea structuri"*. De fapt, însăși definiția *stării* unui asemenea sistem nu mai este atemporală (pur „instantanee"), pentru determinarea ei fiind necesară *„descrierea drumului care constituie trecutul sistemului, enumerarea bifurcațiilor traversate, precizarea succesiunii fluctuațiilor care au decis istoria reală dintre toate istoriile posibile."*[21] În legătură cu o structură formată și situată într-o asemenea evoluție s-ar putea spune că activitatea sa este „produsul istoriei sale" și că, deci, conține distincția dintre trecut și viitor.

Fizica actuală – consideră I. Prigogine – a determinat o veritabilă regîndire, o redefinire a rolului timpului în cunoașterea naturii. A afirma, ca în știința clasică, că timpul nu este decît un *„parametru geometric"* ce ne permite calcularea din exterior a deplasării corpurilor, înseamnă a elimina din înțelegerea existenței însăși devenirea ființelor naturale. Dimpotrivă, fizica de azi, departe de a mai nega rolul timpului în desfășurarea proceselor și sistemelor, recunoaște multiplicitatea formelor și rolul lui „constructiv": ea recunoaște, *„timpul ireversibil al evoluțiilor spre echilibru, timpul ritmic al structurilor, a căror pulsație se hrănește din lumea care o traversează, timpul bifurcant al evoluțiilor prin instabilitate și amplificarea fluctuațiilor, și chiar acest timp microscopic... care ne indică indeterminarea evoluțiilor fizice microscopice. Fiecare ființă complexă este formată printr-o pluralitate de timpuri care se întrepătrund prin articulații subtile și complexe. Istoria, fie că e aceea a unei ființe vii sau a unei societăți, nu va mai putea fi redusă niciodată la simplitatea monotonă a unui timp unic".*[22] Fizica contemporană descoperă, pe lîngă noul sens al timpului (într-o mișcare paralelă unor deplasări asemănătoare din ontologie, prezente atît în viziunea heideggeriană a timpului și ființei sau în filosofia „procesului" a lui Whitehead, dar mai ales în interogația materialist-dialectică asupra existenței), și o nouă înțelegere a relației dintre *ființare* și *devenire*. Ea descrie natura în termenii unor entități ce presupun interacțiunea ireversibilă cu lumea, propria lor existență fizică fiind

---

[20] I. Prigogine, *From Being to Becoming. Time and Complexity in Physical Science*, Freeman, San Francisco, 1980.

[21] I. Prigogine, I. Stengers, *Noua alianță. Metamorfoza științei*, Editura Politică, București, 1984, p. 231.

[22] *Ibidem*, p. 391.

Scanned with OKEN Scanner

definită prin devenirea la care participă. Noua convergență între fizică și filosofie în conceptualizarea unei lumi „*capabile de istorie*" se impune a fi considerată o realitate dominantă a cunoașterii contemporane. Fizica și filosofia se întîlnesc astăzi pentru a reconstrui o lume în care procesele, devenirea vor fi constitutive pentru existența fizică, o lume a unor entități evolutive interacționînd activ și participînd la „istoria" universului. În studiul sistemelor și proceselor aflate în schimb constant de energie cu mediul, fizica propune conectarea indisolubilă a noțiunilor de structură, funcție și istorie, pentru a descrie adecvat comportamentul lor organizat și coerent.

Aspecte noi ale corelației dintre timp și devenire, dintre temporalitate și autoorganizarea evolutivă a materiei au fost puse în evidență și de biologia contemporană, în cadrul căreia „*timpul reprezintă azi mult mai mult decît un simplu parametru al fizicii. El nu poate fi despărțit de însăși geneza lumii vii și de evoluția sa... De ideea de timp sînt indisociabil legate ideile de origine, continuitate, instabilitate și contingență*".[23] Noua „deschidere" a fizicii spre lumea „proceselor naturale" a permis reformularea problemei genezei, ordinii și organizării biologice, formularea unor teorii ale autoevoluției materiei, în cadrul cărora apariția unor sisteme dotate cu activitate diferențiată în spațiu și timp, cu auto-organizare și coerență structural-funcțională nu mai reprezintă o pură întîmplare (cum argumenta J. Monod), un unic și singular eveniment ce transcende toate așteptările statistice ale fizicii, ci un produs necesar al unei dezvoltări în timp compatibilă cu legile fizicii.[24]

În această nouă perspectivă asupra timpului capătă o semnificație majoră și tentativele înțelegerii și devenirii structurilor temporale specifice istoriei, culturii și existenței umane. Părăsirea ideii unui timp unic, liniar, absolut, independent de procesele materiale este prezentă nu numai în termodinamică sau biologie, ci și în științele contemporane ale istoriei și culturii. Se acreditează tot mai mult ideea unor timpuri proprii, asociate diferitelor subsisteme ale formațiunii sociale (forțele de producție, relațiile economice, știința, sistemul instituțiilor politico-juridice, filosofia, arta etc.)[25], corelate multiplu între ele și integrate într-o unitate supericară, un „*timp al istoriei în ansamblul ei*", idee care ne permite să înțelegem nu numai modalitatea proprie de dezvoltare a diferitelor componente ale vieții sociale, dar și evoluția societății în ansamblul ei. Viziunea materialist-dialectică asupra timpului istoric asociază astfel unitatea și diversitatea temporalității, ceea ce permite atît recunoașterea marii varietăți a ritmurilor, formelor și tipurilor de desfășurare în timp a diverselor culturi sau civilizații (dovedind inconsistența unor încercări „europocentriste" de a nega caracterul progresiv, evolutiv al

[23] Fr. Jacob, *Logica viului*, Editura Enciclopedică, București, 1970, p. 158–159.
[24] M. Eigen, P. Schuster, *The Hypercycle. A Principle of Natural Self-Organization*, Springer, Berlin, 1979.
[25] L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Editura Politică, București, 1970, p. 158–159.

Scanned with OKEN Scanner

unor culturi), cît și posibilitatea întemeierii ideii progresului istoric general (pornind de la succesiunea formațiunilor sociale), ca vector al dezvoltării întregii civilizații umane.

Concepția materialismului istoric, în care se împletește „*încrederea într-un sens progresiv al istoriei și, totodată, conștiința diversității, în care se realizează acesta*"[26], are o deosebită valoare nu numai pentru teoria culturii, dar și pentru teoria generală a acțiunii sociale, pentru fundamentarea riguroasă a programelor și strategiilor, a prognozelor de dezvoltare socială. În cadrul acestora, îndeosebi a celor ce vizează edificarea și perfecționarea continuă a societății socialiste, trebuie să se țină seama de ritmul, intensitatea dezvoltării și temporalitatea proprie fiecăreia din componentele esențiale ale sistemului social. Numai prin cunoașterea dinamicii specifice a timpului și istoriei proprii fiecărui subsistem al formațiunii sociale se poate prospecta științific viitorul, se pot fundamenta programe care să asigure dezvoltarea armonioasă a întregii societăți, progresul multilateral al tuturor componentelor ei.

[26] C. Borgeanu, *Ideea modernă de timp și universul axiologic al epocii noastre*, în Revista de filosofie, nr. 1979, p. 100.

Scanned with OKEN Scanner

5

INFINITATEA LUMII

Problema infinitului constituie o temă perenă a filosofiei și științei. Soluțiile acestei probleme au avut întotdeauna un caracter relativ și parțial, în ciuda unor pretenții sau credințe în rezolvarea ei definitivă, pe care le-au împărtășit, la timpul lor, Aristotel, Hegel, Cantor, Hilbert sau Einstein. Dificultatea problemei infinitului a fost recunoscută și subliniată încă de Aristotel, care scria : *„cercetarea în legătură cu infinitul este anevoioasă. Astfel, și cei care spun că există, și cei care spun că nu există întîmpină multe dificultăți"*[1]. Iar, în epoca contemporană, David Hilbert considera că *„nici o altă problemă nu a frămîntat atît de profund gîndirea umană ca problema infinitului ; infinitul a acționat asupra rațiunii într-un mod mai stimulator și mai profund decît aproape orice altă idee ; nici o altă noțiune nu are însă atîta nevoie de a fi elucidată ca cea de infinit"*[2].

1. Infinitul în gîndirea filosofică

In istoria îndelungată a conceptului de infinit se pot distinge cîteva etape fundamentale : (a) de la pitagoreici și Zenon pînă la Aristotel („preistoria" infinitului) ; (b) de la Aristotel pînă la Kant (etapa inifinitului potențial) ; (c) mijlocul și a doua parte a secolului al XIX-lea, perioadă în care au apărut lucrările unor filosofi (Hegel și Engels) sau matematicieni (Cantor ș.a.) care au revoluționat ideea de infinit, au reintrodus infinitul actual și au construit conceptul „transfinitului" ; (d) secolul XX, care cunoaște o mare diversificare a tipurilor sau a „speciilor" de infinit și implicarea lor în numeroase domenii ale cunoașterii.

In cercetarea problemei infinitului s-au conturat două atitudini sau poziții principale : (1) „infinitismul" — acceptarea realității și raționalității infinitului, inclusiv sub formele lui cele mai „tari" ; (2) „finitismul" — respingerea realității infinitului (cel puțin a speciilor lui înalte : infinitul actual, transfinitul nenumărabil etc.).

Studiul actual al problemei infinitului are un evident caracter pluri- sau chiar interdisciplinar, la acesta participînd : logica (prin tentativele de soluționare a paradoxelor logico-

---

[1] Aristotel, *Fizica*, Editura Științifică, București, 1966, III, 5, 202 b–203 a.
[2] D. Hilbert, *Über das Unendliche*. Mathematische Annalen, vol. 95, 1925.

Scanned with OKEN Scanner

matematice generate de ideea de infinit), matematica (prin construcția conceptelor și tipurilor infinitului ; prin anticiparea unor ipoteze fizice sau cosmologice etc.), fizica, astrofizica și cosmologia (prin cercetarea teoretică și experimentală a „problemei cosmologice" avînd ca aspect esențial caracterul finit sau infinit al Universului fizic), teoria culturii (prin abordarea infinitului ca „simbol cultural" sau *Weltgefühl*), filosofia (prin determinarea statutului metodologic al problemei și al conceptelor implicate în formularea ei ; perspectiva integrativă asupra infinitului).

Multitudinea de semnificații pe care „infinitul" le are în aceste ramuri ale cunoașterii contemporane necesită un cadru conceptual-lingvistic mediator, care să permită confruntarea și integrarea perspectivelor diferitelor discipline, sinteza rezultatelor obținute în cadrul lor. Pentru construirea acestui sistem conceptual s-a propus limbajul geometriei abstracte, topologiei și teoriei mulțimilor[3]. Luînd ca principiu de clasificare corespondența unei „specii" de infinit cu anumite proprietăți ale spațiului, determinate în cadrul unui anumit tip de geometrie, se pot distinge următoarele tipuri mai semnificative de infinit : (a) *infinitul „practic"* — avem aici, de fapt, un concept empiric prin care se desemnează „ceva suficient de mare" sau „depășirea unei anumite granițe" etc. ; semnificația lui depinde de context și de natura problemei ; acest tip elementar al „infinitului" este prezent în gîndirea empirică și în științele aplicate ; (b) *infinitul-nemărginire* — reprezintă următoarea treaptă de abstracție la care s-a ajuns prin eforturi ce au durat două milenii (de la Democrit și Aristotel, pînă la Newton și Leibniz) ; el semnifică „depășirea oricărei limite", „nelimitatul" ; el are, în mod evident, un sens independent de context și de problemă, fiind esențial pentru analiza matematică (în fundamentarea ei modernă) și pentru cosmologia clasică ; (c) *infinitul metric* — concept introdus de B. Riemann în 1854, care nu se mai referă doar la nemărginirea suprafețelor, liniilor etc., nu mai este o categorie pur cantitativă, ci se determină prin proprietăți ce țin de natura internă a spațiului (metrică, curbură etc.)[4] ; formularea acestui concept al infinitului a deschis calea cosmologiei moderne (einsteiniene), întemeind posibilitatea principială a verificării prin experimente locale (care ar putea determina semnul curburii spațiului) a teoriilor și modelelor despre „Universul ca întreg" ; (d) *infinități afin, proiectiv* și *topologic* ar desemna specii superioare de infinitate, corelate cu proprietăți mai generale ale spațiului, puse în evidență de transformări mai puternice la care este supus acesta.

[3] G. I. Naan, *Problema beskonecinosti*, în *Einșteinovskii Sbornik*, Moskwa, 1967.

[4] *„La extinderea construcțiilor în spațiu în nemăsurabilul mare trebuie să distingem între nemărginire și infinitate ; prima ține de relațiile de întindere, cealaltă de relațiile metrice ; „nemărginirea spațiului posedă o certitudine empirică mai mare decît orice altă experiență externă. De aici însă nu decurge deloc infinitatea ; dacă presupunem corpurile independente de poziție, adică dacă le-am atribui o măsură a curburii constantă, spațiul ar fi în mod necesar mai degrabă finit, îndată ce această măsură a curburii ar avea o valoare pozitivă oricît de mică. Dacă direcțiile inițiale situate într-un element de suprafață se prelungesc în forma celor mai scurte linii, s-ar obține o suprafață nemărginită avînd curbura pozitivă constantă, adică o suprafață care într-o varietate tridimensională plană ar lua forma unei sfere și ar fi, prin urmare, finită."* (B. Riemann, *Ipotezele care stau la baza geometriei*, Editura Tehnică, București, 1963, p. 22–23).

Scanned with OKEN Scanner

Pe un alt plan (sau într-un alt „registru al raționării"), se pot distinge cîteva „cupluri categoriale" ale infinitului : *extensiv-intensiv* : prin „infinitul extensiv" se înțelege infinitatea unei suprafețe etc. „în afară", în întindere ; „infinitul intensiv" se referă la divizibilitate, la nelimitarea „în adîncime" a realului ; *actual-potențial* : în sens „actual", infinitul se referă la o colecție, mulțime etc. considerate în mod complet „încheiate", ca entități avînd toate elementele componente coexistente, entități ce se determină în general prin indicarea unei proprietăți caracteristice pe care o posedă toate elementele lor ; în sens „potențial", conceptul infinitului desemnează doar o posibilitate nelimitată de creare, de construire (pe baza unei reguli sau a unui principiu și pornind de la un element prim), un „proces fără limită".

Geneza ideii de infinit în gîndirea europeană poate fi urmărită începînd cu filosofia milesienilor. Un moment de o deosebită semnificație îl reprezintă viziunea lui Anaximandru despre *apeiron*, prin care acesta se referea la starea difuză, neseparată (nu doar calitativ nedeterminată, ca „materia" lui Aristotel).

Speculațiile pitagoreicilor asupra limitei *(peras)*, înțeleasă ca principiu care dă structură „celui fără limită, sau infinitului", au contribuit, de asemenea, la apariția ideii matematice și filosofice asupra inifinitului. În *Fileb*, Platon interpretează în sens cosmologic contrastul *péras-apeiron* : „cauza cosmică" *(Demiurgos)* amestecă limita cu nelimitatul, impunînd astfel o structură lumii ; limita introduce ordinea inteligibilă în materia preexistentă (haosul, apeironul). Ideile anticilor asupra infinitului trebuie considerate atît ca „afirmații empirice", cît și ca simboluri culturale. Finitudinea lumii – idee dominantă în filosofia greacă antică – ține astfel, în cea de-a doua perspectivă, de o viziune plastică asupra ființei, specifică civilizației elene de „sentimentul" unei ordini raționale a lumii : o existență fără limite reprezenta ceva „fără măsură", de neconceput, deci inexistent.

Un mare spațiu acordă în opera sa problemei infinitului Aristotel. La el întîlnim pe lîngă o formulare lucidă a dificultăților cercetării infinitului, și o soluție „constructivă", precedată, la rîndul ei, de analiza minuțioasă a multitudinii de semnificații sau de „specii" ale infinitului. Examinînd argumentele pro sau contra ideii infinitului, precum și „aporiile" formulate de Zenon cu privire la multiplicitate și mișcare (în cadrul cărora intervenea esențial infinitul „în act"), Aristotel formulează următoarea soluție a problemei infinitului : *„Infinitul există atunci cînd un lucru poate fi pus după altul fără sfîrșit, fiecare lucru pus fiind finit" ; cu alte cuvinte, „infinitul este în potențialitate ;... nu trebuie să considerăm infinitul ca un lucru concret, cum este omul sau casa, ci așa cum se înțelege ziua și lupta, pentru care existența nu este o substanță determinată, ci este totdeauna în generare și în distrugere, chiar dacă este limitată; dar este mereu în altul și altul"*[5].

Perspectiva asupra infinitului se armonizează în gîndirea aristotelică cu viziunea sa asupra structurii Universului (ideea de *Cosmos*, de lume finită, ordonată, calitativ diferențiată), asupra existenței (ontologia *actualității* și a *potențialității*) și cu modalitatea raționalizării ei, cu concepția despre spațiu (înțeles ca „loc al corpurilor") și despre timp, cu rezultatele teoriei cunoașterii (ideea „experienței"), ale logicii și psihologiei.

Modalitatea punerii problemei de către Aristotel, care a inițiat istoria „teoretică" a infinitului, a determinat cadrul conceptual și metodologic al evoluției ideilor despre infi-

[5] Aristotel, Fizica, III, 6, 206a–206b.

Scanned with OKEN Scanner

nit și Univers pînă la începutul secolului al XIX-lea.

La nivel ontologic însă, viziunea asupra infinitului s-a modificat treptat. Astfel, în perioada Școlii neoplatonice (Plotin), ideea infinitului a fost aplicată la două „categorii" ale existenței : materia, considerată infinită întrucît tinde intrinsec spre lipsa de formă și „ipostaza divină", considerată infinită într-un sens opus, pozitiv, întrucît ei îi corespunde unitatea completă, plenitudinea, suficiența, absolutul. Urmînd această cale, filosofia și teologia Evului mediu au transformat „infinitul" în predicatul prin excelență al lui Dumnezeu, accentuînd interpretarea sa substanțialistă.

La începuturile erei moderne, funcția simbolică a infinitului va juca încă un rol fundamental. Prin metafora (prezentă la Eckhart și reluată de Bruno), *„lumea este o sferă cu centrul peste tot și perimetrul nicăieri"*, Cusanus exprima primele elemente ale unei noi atitudini valorice față de lumea concretă, naturală, care va genera spiritul științei și filosofiei moderne. Marea transformare a spiritului care a determinat efectiv știința modernă o întîlnim la Galilei, Descartes și Bacon, și ea înseamnă „întoarcerea" subiectului de la Dumnezeu la lume, valorizarea particularului, a datelor experienței, a rațiunii constructive (nu doar contemplative). „Ipostaza divină" va rămîne, la apogeul științei moderne, doar o „ipoteză inutilă" (Laplace), Universul fizic preluînd în cadrele newtoniene ale spațiului și timpului prerogativele infinității.

Filosofia critică a lui Imm. Kant, care încearcă să valideze epistemologic fizica galileo-newtoniană, a fost condiționată în mare măsură de încercarea sa de a subsuma infinitul structurilor intelectului și condițiilor experienței posibile. Evident, infinitul astfel „integrat" va fi doar cel potențial (de fapt, o versiune constructiv-epistemologică a concepției aristotelice asupra infinitului, timpului și relației dintre act și potență[6], căruia îi va reveni un rol important în determinarea naturii conceptelor și reprezentărilor, a condițiilor formale ale activității de construcție a cunoașterii și a specificului obiectelor ei.

Dacă atitudinea metodologică finitistă a lui Kant coincide cu imposibilitatea construirii „Universului în ansamblu" ca obiect de cercetare bine definit în cadrele paradigmei newtoniene, speculațiile filosofice ale lui Hegel asupra infinitului aparțin unei filosofii a naturii constituită ca o reacție la știința clasică ; sistemul lui Hegel afirmă posibilitatea unei gîndiri sistematice distincte de știință, ostilă chiar acesteia. Criticînd știința matematică a

---

[6] Deși ideea potențialității infinitului rămîne o permanență de la Aristotel — trecînd prin Kant — pînă la Hilbert (o direcție paralelă cu doctrina actualității infinitului : Platon-Hegel-Cantor), trebuie observată reducerea treptată a semnificației „infinitului potențial" (diferența ontologică a celor trei etape) ; de la cea predominant metafizic-cosmologică a lui Aristotel (potențialitatea infinitului fiind pentru el, într-o perspectivă realistă, în primul rînd un aspect ce caracterizează devenirea existenței, procesualitatea ontică), la cea constructivist-gnoseologică kantiană (în cadrul idealismului transcendental, care „traduce" temele realismului în categorii ale „capacităților" sau „dispozițiilor" cognitive, „potențialitatea" infinitului referindu-se la „capacitatea de reprezentare", la unitatea sau forma actelor de ordonare a experienței posibile ; timpul, ca o măsură a potențialului *qua* potențial, devine și el doar o reprezentare a priori), pentru ca „infinitul potențial" să devină în epoca actuală prin Hilbert, doar un concept *metodologic*, cu o semnificație logico-lingvistică, instrumentală, de „variabilă intermediară" a discursului teoretic.

Scanned with OKEN Scanner

naturii, Hegel se va opune însuși modului în care infinitul era conceptualizat în matematică. Abordării de pînă atunci Hegel îi reproșează definirea doar „negativă", prin care, de fapt, se recade în „ceva dotat cu o limită" : *„finitul rămîne ca ființă determinată în fața infinitului ; sînt date astfel două moduri determinate ; există două lumi, una infinită și alta finită, iar în relația lor infinitul e numai limită a finitului, fiind prin aceasta numai un infinit determinat, un infinit finit"*. Deși înțelege „infinitul adevărat" ca devenire, ca proces în care infinitul se unifică cu finitul, Hegel nu concepe această „potențialitate" în sensul în care „matematicienii înțeleg înaintarea la infinit", ca o *„negație a finitului, dar care nu e în stare să se elibereze de acesta"*, ci ca o prindere în unitatea lor a calității și cantității (prin „măsură"), a ființei și neantului (prin „devenire") ; procesualitatea infinitului nu exclude *actualitatea* lui : *„infinitul este, și e aici, prezent, actual ; numai falsul infinit este... negația finitului afirmată ca reală"*[7].

Materialismul dialectic a formulat în cadrul unei interpretări dialectice a existenței și a cunoașterii, o perspectivă nouă în înțelegerea infinitului și a infinității lumii materiale. După Engels, principalele idei ale acestei concepții sînt următoarele : (a) *obiectivitatea* infinitului : ca și finitul, infinitul există în mod real, el reprezintă o anumită determinare a existenței obiective, independentă de subiect, nu doar o simplă construcție a acestuia, cu valoare numai operațională ; infinitul nu este o simplă abstracție, ci o „stare" ce se înfăptuiește în mod real în procesul mișcării, devenirii și interacțiunii universale a obiectelor și fenomenelor lumii materiale ; (b) *corelația* intimă a finitului cu infinitul : ele constituie aspecte ale aceleiași existențe, neputînd ființa decît în unitatea lor contradictorie, în trecerea reciprocă și permanentă a unuia în celălalt ; (c) existența unei *diversități* de „specii" sau modalități de manifestare obiectivă a infinitului, expresie a diversității calitativ-cantitative, structurale etc. a lumii materiale ; în această perspectivă, multitudinii „aparițiilor" infinității existenței obiective îi corespunde, la nivel conceptual, diversitatea nivelurilor și a modalităților de reconstrucție rațională a temei infinitului ; (d) natura *contradictorie* a infinitului : *„infinitul*, scria Engels, *este o contradicție și este plin de contradicții. O contradicție este însuși un infinit alcătuit numai din mărimi finite, și totuși așa este ;... tocmai pentru că infinitul este o contradicție, el este un proces infinit, care se desfășoară fără sfîrșit în timp și spațiu. Suprimarea acestei contradicții ar fi sfîrșitul infinitului"*[8] ; tocmai de aceea infinitul constituie sursa contradicțiilor și antinomiilor în cunoașterea umană ; (e) cognoscibilitatea infinitului : împotriva celor care negau posibilitatea cunoașterii infinitului, pe temeiul limitărilor inevitabile omului ca ființă finită, Engels considera că, prin însăși natura ei abstractă, cunoașterea umană surprinde mai degrabă infinitul, aspectul permanent, constant, etern al lumii ; construind abstracții și idealizări, cunoașterea umană accede la „forma universalității în natură", adică la legea proceselor și obiectelor, la acele raporturi constante și universale prin care se exprimă tocmai prezența infinitului în structura Universului.

---

[7] G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, Editura Academiei R.S.R., București, 1966, p. 122–132.
[8] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Editura Politică, București, 1964, p. 50.

Scanned with OKEN Scanner

Concepția asupra infinitului se află în epoca contemporană într-un amplu proces de restructurare și reconstrucție. În filosofia actuală există o mare diversitate de poziții atît cu privire la problema statutului teoretic și metodologic al conceptelor infinitului, cît și cu privire la ideea infinității lumii. După o perioadă de proliferare a perspectivei filosofiei analitice, în care problemele ontologice erau fie expulzate, fie acceptate doar sub o formă „deghizată", lingvistică, iar infinitului i se rezerva doar un rol instrumental, se constată o revenire în diverse domenii ale filosofiei (ontologie, teoria științei, filosofia limbajului) la realism. În acest context se observă și o revitalizare a „infinitismului" : conceptelor despre infinit li se recunoaște tot mai mult o referință obiectivă, precum și o funcție epistemologică constructivă. Un rol important în relansarea concepțiilor infinitiste l-au avut, pe de o parte, insuccesul unor programe de întemeiere a cunoașterii matematice pe o bază finitistă strictă (cum a fost formalismul lui Hilbert), iar pe de alta, dovezile tot mai frecvente ale fertilității ideii infinitului în știința actuală. Conceptul infinitului n-a produs (cum s-ar fi exprimat Poincaré) numai paradoxe și contradicții, ci și (ca urmare tocmai a acestor contradicții) o serie de teorii științifice remarcabile : cosmologia relativistă, teoria demonstrației, teoria modelelor, analiza nestandard ș.a. Noile probleme filosofice generate de unele teoreme sau rezultate matematice asupra infinitului (Gödel, Löwenheim-Skolem, Cohen) au indicat, de asemenea, necesitatea revederii statutului „infinitului" pentru înțelegerea noilor dimensiuni și semnificații ale cunoașterii umane.

2. Rolul „infinitului" în cunoașterea științifică

Dacă pentru determinarea semnificației obiective, a referinței extralingvistice a „infinitului" este firesc să se apeleze la cosmologie și astrofizică, pentru înțelegerea statutului epistemologic și a rolului logic al conceptelor infinitului este natural să se ia în considerație matematica, *„instrumentul care — așa cum afirmă Hilbert — realizează medierea între teorie și practică, între gîndire și observație"*. De aceea, în cadrul tuturor programelor actuale de fundamentare a matematicii (logicismul, formalismul, intuiționismul), alături de problemele existenței, relației matematicii cu realitatea, cu logica și limbajul, infinitul constituie o temă esențială ; acceptarea sau interpretarea lui determină natura întregii metodologii a cunoașterii matematice. Astfel, *logicismul* (reprezentat de G. Frege, B. Russell, A. Church ș.a.), în cadrul proiectului său de edificare unificată a logicii și matematicii (înțeleasă inițial ca o reducere a cunoașterii matematice la logică), încerca să evite contradicțiile logico-matematice ce apăreau în condițiile folosirii necritice a infinitului actual prin „remedii axiomatice" care eliminau practic „obiectele" matematice ce implicau infinitul superior. *Intuiționismul* (L. E. J. Brouwer, A. Heyting), pornind de la ideea că utilizarea infinitului actual reprezintă sursa paradoxelor, a propus eliminarea din matematică a tuturor infinităților actuale, precum și a unor forme de raționament extinse la mulțimi infinite (dubla negație, terțul exclus), aceasta antrenînd reinterpretarea corespunzătoare a semnificației „enunțurilor matematice" și a „demonstrațiilor de existență". *Formalismul* (D. Hilbert, H. B. Curry ș.a.) a propus cel mai complex program filosofico-matematic de „rezolvare" a problemei infinitului a

Scanned with OKEN Scanner

cărui analiză permite înțelegerea *semnificației epistemologice* și a *rolului logic* ale conceptelor infinitului în matematică și în știință în general.

După Hilbert, problema infinitului necesită o soluție generală și definitivă. În vederea elaborării unei asemenea soluții el se întreabă asupra semnificațiilor *ontologice, epistemologice și logice* ale „infinitului". Pentru a-i determina „realitatea", Hilbert examinează modul în care infinitul este implicat în cercetările de fizică ; dar, constată el, nici problemele de continuitate și divizibilitate (corelate cu infinitul intensiv), nici cercetările care privesc Universul ca întreg, și anume cosmologia einsteiniană (unde infinitul ar apărea în varianta sa extensivă), nu sprijină afirmarea „realității infinitului". De aici nu urmează însă că nu-i putem acorda „infinitului" un rol epistemologic ; pentru aceasta însă va trebui să ne îndreptăm atenția asupra situației lui în matematică. După fundamentarea modernă a analizei matematice (această adevărată „simfonie a infinitului"), un nou mare succes s-a înregistrat prin teoria mulțimilor a lui Cantor, care a reușit să trateze infinitul în contextul unei *„concepții generale de natură structurală, apropiată ca statut reflexiv de filosofie"*. Dar tocmai aici s-a produs o adevărată „dramă" : în euforia descoperirii unor rezultate noi și importante, matematicienii — remarca Hilbert — au acordat prea puțină atenție validității metodelor lor deductive ; de aceea au reapărut contradicții, și anume chiar în teoria mulțimilor, destinată să statueze rolul infinitului, să fundeze și să unifice întreaga matematică.

Soluția hilbertiană a acestei dificultăți majore, prin care să nu se jertfească achizițiile anterioare, vizează concomitent conservarea intactă a întregii matematici clasice, eliminarea din cuprinsul ei a contradicțiilor. Aceste obiective pot fi înfăptuite, crede Hilbert, numai dacă se elucidează natura infinitului. Soluția lui constă în respingerea atît a semnificației obiective, cît și a valorii epistemice a infinitului. Singura funcție care-i rămîne infinitului este una logică : folosirea lui permite menținerea și utilizarea neîngrădită a legilor și regulilor logicii formale.

Cu alte cuvinte, acceptarea conceptelor infinitului și operarea cu ele în matematică și știință trebuie să se supună următoarei condiții : adăugarea mulțimilor infinite etc. nu trebuie să însemne introducerea unor noi entități, a unor concepte cu referință obiectivă (și cu un rol constructiv pentru cunoaștere), ci doar a unor „elemente ideale", utile pentru efectuarea mai rapidă a operațiilor, care întregesc doar *formal* „domeniul real" al matematicii (reprezentat de „configurațiile finite de semne").

Programul hilbertian s-a dovedit, în urma celebrelor teoreme de incompletitudine ale lui Gödel, irealizabil. Ca urmare, s-a demonstrat imposibilitatea reducerii structurilor „teoretice" ale matematicii (infinitul fiind doar una dintre ele) la „elemente ideale", care nu îndeplinesc decît un rol simbolic, operațional, generînd doar simplitate și comoditate în efectuarea calculelor și unificînd logic metodele matematicii. În felul acesta s-a dovedit imposibilitatea „reducerii" sau a „eliminării funcționale" a infinitului din matematică.

Eșecul acestei tentative, precum și progresul paralel al ramurilor matematicii și științei care folosesc infinitul sub formele lui superioare, dovedesc valoarea constitutivă a conceptului infinitului în cunoaștere, rolul lui de construct teoretic ireductibil. Un aspect fundamental al acestui rol epistemologic al infinitului a fost indicat de O. Onicescu : *„Eliminarea completă a infinitului din matematică n-a reușit. Și aceasta pentru un motiv principial... și anume pentru că infinitul are o funcție esențială în procesul de constituire a ori-*

Scanned with OKEN Scanner

cărei noțiuni" și în „trecerea de la un plan al gîndirii la altul"[9]. Ideea de infinit constituie o condiție care face posibilă transcenderea rațională a experienței, operație implicată în constituirea abstracțiilor. Orice noțiune abstractă implică o trecere de la experiența limitată la experiența întregită, infinită, de la „practic nelimitat" la „infinit". „Infinitul" permite întregirea, prelungirea realului prin posibil, prelungire implicată de orice noțiune ce depășește „dat"-ul perceptiv, de experiență, introducînd pe lîngă obiectele „reale" și pe cele doar posibile. De asemenea, ideea infinitului — menționează O n i c e s c u — constituie o condiție a trecerii rațiunii științifice de la un plan al abstracției la altul, a „generalizării raționale" ; prin întregirea elementelor „reale" ale unui orizont al cunoașterii (numere naturale, raționale, reale etc., de exemplu) cu cele doar posibile („iraționale", „imaginare" etc.), „infinitul" constituie un „operator al deschiderii conceptuale", un instrument rațional al „ascensiunii" conceptuale și semantice, al „comutării" planurilor și treptelor de abstracție. Cu alte cuvinte, ideea infinitului joacă rolul de *condiție a posibilității* conceptelor, a „convertirii" șirului finit al faptelor experienței în concepte generale și a saltului rațional la trepte tot mai înalte de abstracție și construcție teoretică. Acest rol de „operator epistemic" nu se opune, ci presupune și întemeiază prezența efectivă în cîmpul cunoașterii, la diferite paliere ale ei, a unor forme și tipuri determinate ale infinitului, avînd un rol sistematic și constitutiv pentru acele orizonturi ale cunoașterii.

Introducerea conceptelor infinitului realizează, pe lîngă funcția epistemologică menționată anterior, și o funcție *logică*, ele îndeplinind un rol și pe planul structurii formale, deductive a cunoașterii ; prin extinderea nelimitată a domeniilor de obiecte cerută de aplicarea unor legi sau reguli ale logicii, ele realizează un rol important în edificarea, organizarea deductivă și dezvoltarea unor sisteme sau structuri abstracte.

3. Infinitatea lumii materiale ; problema cosmologică

Problema infinității structurii spațio-temporale a lumii constituie o preocupare centrală a cosmologiei filosofice și științifice. Conceptul de „Univers" al cosmologiei actuale a rezultat în urma unui îndelung proces de evoluție. Principalele lui etape — sistemul aristotelico-ptolemaic, cosmologia newtoniană, cosmologia relativistă — au conținut într-o unitate organică anumite reprezentări asupra formei, infinității, evoluției Universului, structuri matematice (simbolic) „privilegiate", idei fizice asupra spațiului și timpului, substanței, mișcării și cauzalității, o viziune metodologică etc. În fiecare perioadă, pe baza unor date de observație determinate și interpretate pornind de la ipotezele centrale ale filosofiei naturii, se constituiau adevărate „sisteme ale lumii" (cum se exprima G a l i l e i), mari unități teoretice și metodologice ale științei, centrate pe un anumit concept al Universului.

Elementul central al „sistemului lumii" al anticilor era conceptul de „Cosmos" : prin el Universul era reprezentat ca un sistem global, concret, asociat unor forme geometrice „perfecte" (sfera, cercul etc.), finit, neomogen, diferențiat pe „niveluri de realitate", cărora li se atribuiau

[9] O. O n i c e s c u, *Funcția logică a infinitului*, în *Principii de cunoaștere științifică*, Oficiul de librărie, București, 1944, p. 72.

Scanned with OKEN Scanner

„grade" (modalități) deosebite de existență. Această imagine fizico-metafizică asupra lumii integra coerent (prin dezvoltarea valențelor cosmologice și metodologice ale fizicii aristotelice) matematica, psihologia percepției, teoria cunoașterii și a științei ; ea a fost apoi organizată și completată teoretic în sistemul astronomic al lui Ptolemeu. Cosmologia antică introducea o distincție calitativă între lumea corpurilor cerești, „pure", perfecte, eterne și zona „sublunară", imperfectă, supusă devenirii și distrugerii. Acestei distincții îi corespundea separarea astronomiei de fizică, prima avînd un caracter predominant matematic-empiric, iar a doua unul conceptual-filosofic. În cadrul acestei cosmologii ideea finitudinii Universului era întemeiată nu doar prin argumente raționale, ci și prin apel la motive „stilistice" culturale. Acestea din urmă au fost și mai pregnante în epoca următoare : prin teologia creștină imaginea cosmologică aristotelico-ptolemaică s-a transformat într-un principiu de ordin metafizic-religios și chiar moral ce se va păstra pînă în secolul al XVI-lea, fiind în discuție de-abia o dată cu „renașterea științifică" europeană.

Premisele unui nou „sistem al lumii" s-au constituit treptat, ca o reacție față de imaginea metafizico-religioasă, scolastică. La formarea lor au contribuit : apariția unor poziții de gîndire mai autonome față de viziunea teologică (Roger Bacon), formularea unor noi reprezentări asupra lumii, deși ele țineau încă mai mult de teologie și logică decît de fizică (N. Cusanus), noile idei astronomice ale lui Copernic care au răsturnat o întreagă lume de valori, ideea infinității Universului sub toate aspectele lui (propusă de G. Bruno), noua atitudine valorică față de natură inițiată de J. Kepler (care a înfrînt, prin legea mișcării planetelor, una dintre „dogmele" fundamentale ale cosmologiei antice — ideea perfecțiunii mișcării uniforme și circulare).

Prin formularea principiului relativității și a principiului inerției (căruia nu-i atribuie încă o semnificație cosmologică explicită), Galilei a pus bazele „noii științe a mișcării", prin extinderea căreia se va constitui sistemul cosmologic modern. Prin *Discursul asupra metodei*, Descartes va propune un concept general al metodei cunoașterii, afirmînd suveranitatea, independența și capacitatea rațiunii umane de a cunoaște natura. Noul cadru în care este gîndită lumea materială („extensiunea" este considerată unica proprietate primară a substanței, iar mișcarea — tratată exclusiv sub raport cinematic, relativ, ca schimbare a poziției relative a corpurilor — încetează de a mai fi o „devenire", pentru a se reduce la o „stare") permite geometrizarea spațiului, „disoluția Cosmosului", părăsirea ideii unei lumi cu structură finită, ierarhic ordonată, calitativ și ontologic diferențiată. În locul ei a fost treptat acceptată ideea unui Univers deschis, indefinit și infinit, unitar și guvernat de aceleași legi universale. În acest cadru de gîndire se afirmă în mod natural ideea infinității spațio-temporale a lumii materiale.

Noua știință a naturii a dobîndit o adevărată „respirație cosmică" în opera lui Newton, un rol esențial avînd în acest sens introducerea conceptelor vidului, spațiului și timpului absolut, formularea principiilor fundamentale ale mecanicii și deducerea legii gravitației universale. Prin Newton, cercetările fizice depășesc orizontul problemelor „locale", fiind ridicate la nivel cosmologic, problema cosmologică fiind abordată, pe baza ideii unității naturii, prin metodele și conceptele mecanicii, ale fizicii experimentale. Newton a pus în evi-

Scanned with OKEN Scanner

dență unitatea mecanicii „terestre" galileene cu cosmologia „planetară" copernicană. În cosmologia sa „experimentală" (opusă celei filosofico-teologice anterioare), ideea infinității Universului se întemeiază, pentru prima dată pe argumente de ordin *fizic*[10]. Individualizarea primului fenomen precis și științific bine determinat, corelat cu problema infinității Universului (problema luminozității fondului cerului) va celebra caracterul autonom al cosmologiei ; pe acest drum se va articula „paradigma" cosmologică newtoniană prin cercetări experimentale (măsurarea distanței Pământ—Soare, determinarea constantei gravitației, determinarea masei Soarelui etc.) și matematic-teoretice (mecanica analitică) ; prin ipoteza Kant-Laplace se va obține și „deschiderea cosmogonică" a sistemului modern al lumii, cosmologia dezvoltîndu-se apoi pe baza studiului unor obiecte proprii situate în cadrul cosmic instituit prin descoperirea dimensiunilor fizice reale relative la sistemul planetar.

Evoluția ulterioară a problemei cosmologice a antrenat participarea unui număr important de domenii ale științei : termodinamica (legea conservării energiei ; problema sursei energiei stelare ; conceptul de „evoluție cosmică" ; problema „echilibrului termic al Universului"), biologia (problema duratei necesare a existenței Soarelui pentru întemeierea teoriei evoluției naturale), fizica structurii materiei (problema energiei termice interne a stelelor), chimia (cercetările asupra compoziției chimice a obiectelor cosmosului), fizica cîmpului și a eterului, astrofizica etc. Teoria relativității restrînse, prin critica conceptelor de spațiu și timp absolut, inițiază procesul „erodării" bazelor cosmologiei newtoniene. Temeiul fizic efectiv al actualului „sistem al lumii" a fost elaborat de Einstein prin teoria relativității generale și prin extinderea ei cosmologică, expusă în studiul clasic *Considerații cosmologice asupra teoriei generale a relativității* (1917). Aici se propune, pe baza ideii de curbură a spațiului, o schemă cosmologică nouă, deosebită de cea newtoniană, în care Universul apare din nou ca un „obiect binedefinit" prin legătura (cauzală și matematică) ce se stabilește între distribuția corpurilor din cosmos și forma lui spațio-temporală.

Noile teorii fizice (mecanica cuantică, teoria particulelor elementare) au oferit, de asemenea, importante puncte de plecare ipotezelor cosmologice și cosmogonice, ele constituind, alături de o serie de descoperiri ale astrofizicii (deplasarea spre roșu în spectrele metagalaxiilor, radiația remanentă de corp negru de circa 3°K ș.a.), elemente importante pentru înțelegerea *existenței*, *structurii* și *evoluției* Universului ca întreg[11].

Infinitatea Universului, temă și acum centrală a gîndirii cosmologice, a fost tratată în mod diferit în cadrul unor *teorii cosmologice* și al unor *modele de univers*. Dacă pornim de la modul în care sînt construite[12], se pot distinge următoarele tipuri de teorii cos-

[10] După descoperirea gravitației universale nu se mai poate susține ideea finității lumii; deoarece — considera Newton — atracția reciprocă a corpurilor ar fi dus la formarea unui singur corp stelar în centrul acestei lumi finite.

[11] D. Sciama, *Modern Cosmology*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1971.

[12] J. Merleau-Ponty, *Cosmologia secolului XX*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976.

Scanned with OKEN Scanner

mologice : (1) *cosmologia relativistă*, construită prin extinderea teoriei (locale) a gravitației a lui Einstein, extindere „dirijată" de considerarea unor „fapte cosmice" remarcabile ; (2) *„cosmologia deductivă"* (E. A. Milne, H. Bondi, Th. Gold), în cadrul căreia definirea structurii și metricii Universului se obține pe baza unor considerații formal-apriorice generate de întrebarea : „cum trebuie să fie Universul pentru ca el să poată constitui obiectul unei cunoașteri metrice coerente, comunicabilă în principiu de la un observator la oricare altul, indiferent de poziția lor relativă în timp și spațiu" ? ; (3) *cosmologiile „neortodoxe"* (un grup de idei neomogene, sub aspect teoretic și metodologic, cum ar fi cele formulate de A. Eddington și P. A. M. Dirac asupra semnificației cosmologice a constantelor fundamentale ale naturii sau modelul „Universului în rotație" propus de K. Gödel, în cadrul căruia timpul cosmic nu mai posedă un singur sens etc.).

În cadrul cosmologiei relativiste, cea mai elaborată și acceptată în perioada actuală, s-au succedat o serie de modele de Univers, printre care cele mai reprezentative pentru abordarea temei infinității au fost : (i) modelul inițial al lui Einstein, caracterizînd un Univers static, „sferic" (cu raza de curbură constantă, independentă de timp), avînd o masă finită ; (ii) „Universul lui de Sitter", un model al spațiului-timp vid, cu metrica variabilă, spațiul fiind infinit iar timpul „curbat" (el „progresează" diferit în funcție de distanța față de observator) ; (iii) „Universul în expansiune" (A. Friedmann, G. Lemaître, A. Eddington), devenit – în urma descoperirii empirice a deplasării universale spre roșu E. Hubble, 1929), interpretată ca „expansiunea generală a Universului" și, în 1965, a radiației izotrope pe 3°K – „modelul standard" al cosmologiei actuale. Conform acestuia, pornind de la o „singularitate" inițială (un moment dincolo de care, conform paradigmei actuale a cunoașterii, lipsesc „informații" despre starea Universului fizic), Universul cunoaște o permanentă expansiune izotropă în spațiu, într-un timp deschis și infinit.

Prin rezultatele teoriei particulelor elementare s-a încercat unificarea în acest model a aspectelor dinamic-cosmogonice cu cele structural-cosmologice, fizica microcosmosului cu teoria Universului ca întreg[13].

Se poate observa, așadar, o revenire în prim-planul gîndirii științifice și filosofice a temei infinitului, părăsirea treptată a concepției finitiste atît în fundamentele matematicii cît și în cosmologie. În același timp, ca și în cazul altor categorii generale ale teoriei existenței, care au dobîndit un statut mai precis prin redefinirea lor în termeni matematici, se dovedește caracterul relativ al semnificației lor, dependența ei de anumite „cadre teoretice" sau „scheme de descriere". Așa cum au indicat cercetările contemporane din matematică și filosofia științei (Th. Skolem, W. v. O. Quine, H. Putnam ș.a.), se impune în mod evident renunțarea la atribuirea unor semnificații absolute determinărilor categoriale ale existenței (în măsura în care acestea devin obiecte ale unei investigații teoretice), recunoașterea „relativității ontologice"[14], a dependenței referinței con-

[13] S. Weinberg, *Primele trei minute ale Universului*, Editura Politică, București, 1984.
[14] W. v. O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia Univ. Press. New York, 1969.

Scanned with OKEN Scanner

ceptelor fundamentale ale cunoașterii de anumite „contexte teoretice". În felul acesta, însești opozițiile categoriale (finit-infinit, continuu-discret, necesar-întîmplător etc.) trebuie relativizate la un anumit cadru teoretic. Acest rezultat coincide astfel, în liniile lui esențiale, atît cu maniera în care N. Bohr înțelegea depășirea „paradoxelor" fizicii cuantice cu ajutorul ideii complementarității, cît și cu modul în care dialectica marxistă abordează existența și cunoașterea, mod în cadrul căruia se subliniază *„relativitatea opozițiilor fundamentale", caracterul relativ al categoriilor cunoașterii : „punctul central al „concepției dialectice despre natură"* — scria Engels — *îl constituie „conștiința faptului, a adevărului că aceste opoziții și deosebiri... au o valabilitate doar relativă"*[15].

Deși ne aflăm încă departe de a avea o teorie care să integreze, într-o viziune unitară, totalitatea problemelor pe care tema infinitului le-a generat în planul gîndirii științifice și filosofice, subliniem totuși faptul că cercetările actuale au evidențiat rolul indispensabil al conceptului „infinitului" pentru gîndirea științifică, funcția sa constitutivă pentru diferitele sisteme sau structuri teoretice prin care se încearcă raționalizarea existenței.

[15] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx, Fr. Engels, Opere, vol. 20, Editura Politică, București, 1964, p. 16.

Scanned with OKEN Scanner

6

GENEZA ȘI NATURA CONȘTIINȚEI

Înțelegerea unității dialectice dintre materie, mișcare, spațiu și timp, precum și a modului de abordare filosofică a problemei infinitului, constituie doar condiții necesare — nu însă și suficiente — pentru demonstrarea convingătoare a materialității lumii. Rămîne deschisă întrebarea : nu cumva conștiința — care conferă un statut ontologic specific condiției umane — contravine principiului unității materiale a lumii ?

Explicarea genezei și naturii conștiinței ne va permite să răspundem la o asemenea întrebare, evidențiind că, deși este de *natură* subiectivă (cuprinzînd procese psihice variate : cognitive, afective, volitive), conștiința se integrează în unitatea materială a lumii prin *geneza* ei, întrucît reprezintă rezultatul, socialmente și istoricește determinat, al transformării calitative a unui atribut general al materiei : reflectarea.

1. Reflectare și informație

În tradiția filosofică materialistă s-a încetățenit, îndeosebi din secolul al XVIII-lea, o anumită accepțiune a noțiunii de *reflectare*. Helvetius considera că toate corpurile materiale au, printre însușirile lor comune — pe lîngă mișcare, întindere sau impenetrabilitate —, o însușire generală de a-și modifica „stările" ca urmare a acțiunilor ce se exercită asupra lor. Încercînd să surprindă analogii între această proprietate de a reflecta influențele mediului și activitatea psihică specific umană, Diderot vorbea chiar despre „sensibilitate" ca însușire proprie tuturor formelor de organizare a materiei, efectuînd o distincție între sensibilitatea „inertă" și cea „activă"[1]. Reluînd această problematică, dar înlăturînd semnificația naturalistă și hilozoistă a noțiunii de „reflectare", filosofia marxistă surprinde modul cum sensibilitatea apare doar pe o anumită treaptă de organizare a materiei, subliniind faptul că activitatea psihică conștientă este calitativ deosebită, fiind socialmente condiționată și specific umană. Deoarece conștiința s-a constituit ca rezultat al evoluției îndelungate a unei însușiri generale a materiei, „e *logic* să se *presupună* —

[1] D. Diderot, *Entretien avec d'Alembert*, în : *Textes choisis*, vol. III, Editions Sociales, Paris, 1959, p. 34.

cum se exprimă V. I. Lenin – *că întreaga materie posedă o proprietate înrudită în esență cu senzația, proprietatea reflectării*".[2]

În filosofia marxistă, prin conceptul de *reflectare* desemnăm capacitatea sistemelor materiale de a re-produce, în forme specifice, influențele exercitate de alte sisteme asupra lor. Această proprietate a sistemelor materiale – de a „înregistra" și „păstra" influențele exercitate de alte sisteme și de a „răspunde", prin modificări și re-acțiuni proprii la acțiunea unor factori externi – capătă contururi specifice în diferitele forme de mișcare a materiei.

În natura lipsită de viață, reflectarea se manifestă în forme primare, depinzînd relativ puțin de structura internă a sistemelor. Însă, cu cît fenomenul reflectării are loc pe o treaptă mai înaltă de organizare a materiei, cu atît mai pronunțată devine ponderea condițiilor interne în raport cu cele externe.

Ca urmare a saltului calitativ de la materia nevie la materia vie, apar forme de reflectare noi, calitativ superioare. Dacă reflectarea pre-biologică (fizică, chimică) se reducea la „înregistrarea" directă a influențelor mediului, prin schimbările unor determinații ale sistemului reflectant, la nivelul formei biologice de mișcare a materiei reflectarea dobîndește un caracter activ, implicînd reacții de adaptare a organismului pentru a menține echilibrul dinamic cu mediul. Altfel spus, organismul *„are o forță de reacție independentă ; noua reacție trebuie să fie mijlocită prin el"*.[3] În actualul stadiu al dezvoltării științelor, putem explica specificul modalităților de reflectare în natura vie prin caracterul mai complex al formei biologice de mișcare a materiei, care marchează trecerea de la o reflectare care viza substanța sau energia la o reflectare (și, deci, o interacțiune) informațională, exprimată prin răspunsuri selective, diferențiate, la influențele mediului, în funcție de semnificația, pozitivă sau negativă, a stimulilor externi în raport cu auto-reglările adaptative asigurate de programul genetic al fiecărui organism.

Cînd afirmăm că, în lumea vie, *reflectarea* este prin excelență *de tip informațional*, apelăm la conceptul introdus de teoria informației și de cibernetică[4], pentru a surprinde funcționalitatea sistemelor capabile să recepționeze, să păstreze și să prelucreze informația spre a o folosi în comandă și reglaj. Făcînd abstracție, în contextul care ne interesează, de abordările din punct de vedere cantitativ și rezumîndu-ne la înțelegerea *informației* doar din perspectiva calitativă – ca tip specific de conexiune între sisteme, constatabil acolo unde influențele mediului exterior sînt „captate", „stocate" și convertite în indicii (știri) pentru răspunderi adecvate (de adaptare) la condițiile acestui mediu în vederea autoreglării și menținerii integralității sistemelor dinamice complexe – constatăm, în lumea vie, o evoluție a sistemelor dinamice cu autoreglare, de la organismele cele mai simple, trecînd prin cele care au organe specializate în receptarea, păstrarea și prelucrarea informației, pentru a se ajunge în cele din urmă la reflectarea informațională conștientă, specific umană.

Purtătorul material al informației este semnalul (care în lumea animală

---

[2] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, în *Opere complete*, vol. 18, Editura Politică, București, 1963, p. 89.

[3] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, în : K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Editura Politică, București, 1964, p. 591.

[4] N. Wiener, *Cibernetica*, Editura Științifică, București, 1966, p. 206–219.

Scanned with OKEN Scanner

este doar un indiciu al obiectelor, avînd un conținut de reflectare cu semnificație biologică) sau semnul. Semnul este un substituent al sistemului reflectat, furnizînd informație codificată despre proprietățile sau stările pe care le semnifică sistemul reflectant. Informația devine, în ultimul caz, un fel de „reflectare a reflectării".

Datorită transformărilor calitative implicate de trecerea de la materia lipsită de viață la materia vie și de la formele inițiale ale acesteia la forme tot mai complexe de organizare, a evoluat și însușirea de reflectare. Studiul acestei evoluții — așa cum sublinia Engels — pune *„bazele pentru cunoașterea preistoriei spiritului omenesc și pentru urmărirea diferitelor lui trepte de dezvoltare, de la simpla protoplasmă a organismelor celor mai simple..., sensibilă la excitație, și pînă la creierul care gîndește al omului. Fără această preistorie, existența creierului care gîndește al omului rămîne un miracol".*[5]

Prima formă de reflectare, caracteristică tuturor ființelor vii, este *excitabilitatea*. Ea apare o dată cu viața, permițînd orientarea și adaptarea la mediu. Orice ființă vie are capacitatea de a distinge intensitatea și caracterul favorabil sau nociv al diferiților excitanți mecanici, fizici, chimici și să reacționeze adecvat. Excitabilitatea reprezintă, în cadrul formei biologice de mișcare a materiei, *„baza biologică cea mai generală a reflectării lumii obiective"*[6].

Dacă la organismele inferioare influența mediului exterior este recepționată difuz, pe măsura evoluției formelor de viață și a complicării relațiilor lor cu mediul, apar celule nervoase specializate, grupate treptat în ganglioni nervoși, organismul animal dobîndind o structură morfofuncțională, cu analizatori specializați în „captarea" informației și utilizarea ei în vederea unei adaptări mai suple față de condițiile mediului înconjurător. În asemenea împrejurări putem identifica o nouă formă a reflectării biologice, *sensibilitatea*.

Ca rezultat al evoluției lumii vii, sub raport morfologic și funcțional apare (la vertebrate) un sistem nervos de o complexitate mai pronunțată, condus de un centru : creierul. Concomitent, se diferențiază și se specializează organele de simț. La vertebratele superioare, pe baza dezvoltării sistemului nervos central, sensibilitatea evoluează și ea, ceea ce are repercusiuni asupra formei de reflectare, prin prezența unor „procese psihice elementare" (senzația, percepția etc.)[7]. *Psihicul* — formă de reflectare informațională apărută la vertebrate ca rezultat al evoluției obiectiv determinate a materiei vii — presupune creșterea capacității de „învățare", prin formarea reflexelor condiționate și, totodată, posibilitatea ameliorării modelului intern prin prelucrarea informației și continua revenire asupra condițiilor reflectate. În special la maimuțele antropoide, poate fi sesizată o mai eficientă conlucrare a organelor de simț și o capacitate de dobîndire a unor reflexe condiționate nu numai față de obiecte izolate, ci și față de relații, ceea ce permite ca, în locul unor reacții aproape invariabile la mediu — conforme unui program genetic — să apară comportamente cu o pronunțată suplețe și chiar aptitudinea „rezolvării" unor

---

[5] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, în : K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Editura Politică, București, 1964, p. 495.

[6] *Psihologia generală*, sub redacția lui Al. Roșca, Editura Didactică și Pedagogică, București, p. 143.

[7] J. Piaget, *Dimensiuni interdisciplinare ale psihologiei*, Editura Didactică și Pedagogică, 1972, p. 304.

Scanned with OKEN Scanner

probleme adaptative dificile în relațiile nemijlocite cu mediul.

Reflectarea umană, conștientă asigură autonomia vieții noastre de relație, depășind funcția strictă a autoconservării și instituind o lume de valori și scopuri. Dacă în lumea animală activitatea psihică rămîne permanent înscrisă în limitele trebuințelor biologice, apariția conștiinței umane — care presupune nu numai o reflectare superioară, dar și intenționalitate, constructivitate, instituiri teleologice — a fost determinată hotărîtor de cauze sociale. Conștiința trebuie să fie considerată astfel ca „un produs social".[8]

2. Condiționarea socială și trăsăturile caracteristice ale conștiinței

Condiționarea socială a conștiinței. Depășind limitele concepțiilor premarxiste, materialismul dialectic și istoric a explicat geneza conștiinței, argumentînd că în trecerea de la psihicul biologic la reflectarea psihică conștientă — specifică omului — factorul hotărîtor l-a constituit *munca*.

În lucrarea sa *Rolul muncii în procesul de transformare a maimuței în om*, Engels, analizează condițiile care au determinat antropogeneza, structurarea conștiinței, printr-un proces îndelungat și complex, care se întinde între paleoliticul timpuriu și paleoliticul tîrziu.

Datorită unor schimbări climatice bruște, create de fenomene glaciare, în cuaternar au avut loc modificări profunde ale mediului de viață al maimuțelor antropoide, prin rărirea și chiar dispariția pădurilor aflate la nord și sud de zona tropicală. Neadaptarea la un mediu ostil a determinat dispariția multor specii și ramificații care n-au putut trece la viața terestră, dar o anumită specie de antropoide a reușit totuși ca, în decursul unei evoluții care a durat milioane de ani, să supraviețuiască în noile condiții, în virtutea unor semnificative adaptări : mersul biped, folosirea obiectelor naturale ca unelte, viața de turmă, transmiterea experienței dobîndite în confruntarea cu natura prin vorbire articulată (deci, pe o cale care marca o depărtare de cea ereditară, biologică), perfecționarea mîinii (ca „organ și produs al muncii") etc.

În acest proces complex, sub influența decisivă a muncii, a apărut, o dată cu *homo sapiens recens*, creierul uman și — ca o funcție a acestuia — *conștiința*. Subliniind că „*munca l-a creat pe om*", Engels avea în vedere o activitate de muncă semi-instinctivă, cu rudimente de conștiință, a strămoșului omului, care depășea adaptarea pur biologică prin utilizarea obiectelor din natură în vederea obținerii celor necesare traiului. Datorită acestei munci inițiale s-au constituit, cu timpul, gîndirea și limbajul, ceea ce s-a repercutat chiar asupra caracterului muncii, devenită o activitate *conștientă*, specific umană, de confecționare a unor unelte cu scopul transformării mediului natural, al creării unui mediu nou, social, propriu omului. Rezultat al unui salt calitativ, munca specific umană, care „*începe odată cu făurirea uneltelor*", reprezintă nu numai încununarea unui îndelungat și anevoios proces de evoluție a naturii vii, dar și începutul istoriei omului și al conștiinței sale, izvorul tuturor valorilor materiale și spirituale ale umanității[9].

---

[8] K. Marx, Fr. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, vol. 3, Editura Politică, București, 1958, p. 31.

[9] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Editura Politică, 1964, București, p. 470.

Scanned with OKEN Scanner

Creînd și transformînd obiecte *în* și *prin* muncă, omul își constituie și își perfecționează structuri cognitive, afective și volitive specifice, care configurează psihicul său conștient, purtînd amprenta raporturilor sociale. Acționînd în cadrul unor astfel de raporturi asupra mediului natural și social, oamenii îl modifică și își realizează astfel scopurile stabilite anticipat. În acest sens, conștiința umană se deosebește calitativ de activitățile psihice spontane, instinctive ale animalelor, deoarece implică urmărirea unor scopuri sau, altfel spus, instituiri teleologice (de la gr. *teleos* = scop). „*Păianjenul* — scria Marx — *efectuează operații asemănătoare celor ale țesătorului, iar albina face de rușine, prin construcția celulelor ei de ceară, pe mulți arhitecți. Ceea ce deosebește însă de la început pe arhitectul cel mai prost de albina cea mai perfectă este faptul că el construiește celula în cap înainte de a o construi din ceară. La sfîrșitul procesului de muncă apare un rezultat care încă de la începutul acestui proces exista ideal*".[10]

Înțelegerea complexă a determinării sociale a conștiinței implică înțelegerea faptului că omul se autocreează în cadrul unor multiple forme de interdependență socială. În acest cadru s-au constituit codurile psihice de semnificare specific umane, prin intermediul cărora s-a putut comunica, stoca și folosi, în vederea realizării unor scopuri, experiența dobîndită. Limbajul cu dublă articulație apare implicit în modul de raportare psihică conștientă a omului la ambianță, conferindu-i posibilitatea de a realiza o reflectare mijlocită, generalizată a determinațiilor esențiale ale obiectelor și fenomenelor și a raporturilor dintre ele. Astfel, limbajul și gîndirea abstractă constituie note distinctive ale activității psihice conștiente și intervin permanent în procesul de autocreare a omului.

Conștiința este o formă de reflectare specific umană, care *din punct de vedere genetic* se constituie în urma modificării calitative a formelor pre-umane de reflectare sub influența decisivă a factorului social, *din punct de vedere structural* reprezintă unitatea complexă a unor procese psihice cognitive, afective și volitive, iar din *punct de vedere funcțional* — așa cum vom încerca să argumentăm în continuare — este o funcție a creierului uman.

Conștiința — funcție a creierului uman. Conștiința nu poate fi înțeleasă decît în raport cu cel mai înalt grad de organizare a materiei (creierul uman) și cu cea mai complexă condiționare (social-istorică). Gîndirea și, în genere, fenomenele de conștiință au ca suport material activitatea complexă a scoarței cerebrale. Materia cerebrală este organizată în așa fel încît — datorită circuitelor ei cu retroacțiune, structurii ei în etaje și niveluri suprapuse, căilor ascendente și descendente de conducere a influxului nervos, legăturilor sinoptice care se închid și se deschid între neuroni (asemenea unor contacte electrice) — se constituie o *formă sui-generis* de reflectare.

Numeroase date ale științei — cum sînt cele privind descifrarea mecanismelor bioenergetice intime ale generării și transmiterii „influxului nervos", teoria „pompelor" ionice, teoriile cu privire la mecanismele sinoptice care stau la baza explicării științifice a circuitelor interneuronale și cele care au pus în evidență rolul filtrajului informațional al „formațiunii reticulare" în generarea activității conștiente, realizările cibernetice care au contribuit

[10] K. Marx, *Capitalul*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, Editura Politică, București, 1966, p. 191.

Scanned with OKEN Scanner

la explicarea unor mecanisme fundamentale ale activității nervoase etc. au adus argumente semnificative pentru înțelegerea unității dintre procesele psihice și cele fiziologice, a dependenței conștiinței de suportul substanțial-energetic prin care ea ființează. Fără funcționarea acestor structuri, conștiința nu poate exista ; de aceea, conștiința depinde de funcționarea normală a creierului.

Caracterizînd conștiința ca „funcție a creierului", materialismul dialectic — în consonanță cu achizițiile științei contemporane — argumentează dependența conștiinței, a subiectivității în general, de procese materiale determinate, care au loc în sistemul nervos și în creier. Abordarea problemei filosofice a *raportului dintre materie și conștiință* își păstrează o relativă distincție față de problema — concomitent filosofică și științifică, interdisciplinară — a *raportului dintre conștiință și creier.* Aceasta din urmă, numită și problema psihofizică, constituie obiectul unei ample dezbateri contemporane, îndeosebi datorită tentativei lui J. Eccles — reputat neurofiziolog, laureat al premiului Nobel — de a propune, ca o alternativă la *reducționism*, o reabilitare a *dualismului* interacționist.[11]

În stadiul actual al cercetărilor științifice și al reflecției filosofice, reducționismul propune la problema psihofizică soluții teoretice iremediabil compromise. Atît în varianta biologizant-mecanicistă (după care conștiința este dedusă direct din structura celulară internă a creierului, nesocotindu-se natura ei ideală), cît și în varianta spiritualist-imanentistă (care substanțializează gîndirea și reduce fiziologicul la psihologic), reducționismul subestimează specificul calitativ al conștiinței, relația dialectică dintre psihismul uman și suportul său fiziologic, material. Respingînd justificat abordările reducționiste (Place, Smart), dualismul lui Eccles le contrapune o teză prin care creierul și conștiința ar reprezenta entități independente, aparținînd — conform ontologiei lui K. Popper — unor „lumi" absolut diferite, dar aflîndu-se într-o interacțiune pur informațională la nivelul structurii așa-numiților „moduli" (formații constituite dintr-un număr de circa 2 500 de neuroni). Un asemenea punct de vedere, care încearcă să reia cu argumente noi principiul metafizicii dualiste, întîmpină însă dificultăți insurmontabile atît datorită viziunii substanțialiste asupra spiritului, cît și datorită faptului că ideea influenței cauzale a unei entități care nu are caracteristici energetice asupra proceselor energetice din creier este incompatibilă cu principiile fizicii.

Adevărata alternativă la metafizica dualistă o oferă monismul *materialist-dialectic*, conform căruia conștiința posedă un specific calitativ ireductibil. Marx a subliniat faptul că, trecînd dincolo de tendința de a erija conștiința la rang de realitate absolut autonomă, *„conștiința și gîndirea noastră, oricît de suprasenzoriale ar părea, sînt un produs al unui organ material..., produsul creierului"*,[12] dar, totodată, activitatea psihică conștientă nu este un epifenomen al proceselor fiziologice care își au „sediul" în scoarța cerebrală, fiind de natură *ideală*. Numai prin conjuncția între cercetarea științifică a transformării influxului nervos în reflectare psihică de tip informațional

[11] Prezentarea amănunțită a punctului de vedere dualist interacționist în K. R. Popper, J. C. Eccles, *The Self and its Brain. An argument for Interactionism*, Springer International, New York, 1977, p. 51 și urm.

[12] K. Marx, Fr. Engels — *Opere alese*, vol. I, Editura Politică, București, 1967, p. 339.

Scanned with OKEN Scanner

cu atributele conștiinței umane și reflecția filosofică asupra naturii specifice a conștiinței, se poate progresa în explicarea modalității de trecere de la fiziologic la psihism conștient, de la material la ideal.

Idealitatea conștiinței. Reflectarea psihică specifică omului este conștientă, caracterizîndu-se prin re-producerea *subiectivă* a realității obiective. Cu alte cuvinte, conștiința este o reflectare *sui-generis* și nu este numai reflectare, deoarece implică, pe lîngă aspectul reflectoriu-informațional („a ne da seama de ceva"), constructivitatea, relaționarea activă la coordonatele spațio-temporale și semnificațiile sociale posibile ale unui eveniment, care-și găsește expresia în modele ideale de orientare a acțiunii. Conștiința este, totodată, acțiune caracterizată prin *intenționalitate*, întrucît — așa cum relevă fenomenologia — vizează întotdeauna un obiectiv exterior. De exemplu, un sentiment (de teamă, de dragoste etc.) nu este, pur și simplu, o „trăire interioară", ci o atitudine față de cineva sau ceva, un mod de a viza lumea. Reluînd teza lui Husserl — *„orice conștiință este conștiința a ceva"* —, Henry Ey argumentează că *„afectivitatea, experiența realului, reflexia, personalitatea și voința sînt cele cinci atribute către care converg... semnificațiile pe care le vizează analiza ființei noastre conștiente, așa cum se manifestă ea în cadrul «conștientizării» eului și a lumii"*.[13] Grație conștiinței, omul este singura ființă care nu se mai identifică cu mediul, ci se separă de el, ca *subiect* în raport cu *obiectul*. El devine, astfel, conștient nu numai de realitatea exterioară (obiectivă), ci și de propria sa existență conștientă, de lumea lui interioară (subiectivă), dobîndind *reflexivitate*, conștiință de sine.

Surprinderea trăsăturilor caracteristice ale conștiinței este exprimată sintetic în teza materialist-dialectică despre *natura ideală* a conștiinței. Această teză ține seama de faptul că nu există conștiință anterioară materiei și independent de aceasta, că — prin urmare — conștiința se integrează, sub raport genetic, lumii materiale. Geneza și structura conștiinței reprezintă însă două probleme distincte, care se cer tratate în corelația lor.

În filosofia premarxistă, preocuparea analizei genetice de a evidenția legătura dintre conștiință și materie nu a permis surprinderea adecvată a specificului fenomenelor conștiente, iar perspectiva structurală a accentuat unilateral natura sa ideală. Filosofia marxistă — pornind de la condiționarea biologică și determinarea social-istorică a conștiinței, de la unitatea dintre reflectoriu și constructiv — corelează dialectic elucidarea aspectelor genetice și structurale ale conștiinței umane. Abordînd într-un mod nuanțat opoziția dintre materie și conștiință, Lenin atrăgea atenția că *„desigur, opoziția dintre materie și conștiință n-are o semnificație absolută decît în cadrul unui domeniu foarte restrîns ; în cazul de față, exclusiv în cadrul problemei gnoseologice fundamentale, aceea de a ști ce anume trebuie să fie considerat factor prim și ce anume factor secund. Dincolo de acest cadru, relativitatea acestei opoziții este neîndoielnică"*.[14]

Din această perspectivă, apare necesară distincția între două probleme : *problema naturii conștiinței* (care privește abordarea structurală, plasată în contextul unde opoziția

[13] H. Ey, *Conștiința*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 42.
[14] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, în *Opere complete*, vol. 18, Editura Politică, București, 1963, p. 148.

Scanned with OKEN Scanner

„materie-conștiință" este absolută) și *problema genezei conștiinței* (care ne plasează în cadrul unde respectiva opoziție este relativă).

Sub raport genetic, conștiința a apărut ca rezultat al evoluției unei însușiri generale a materiei — reflectarea — și ca funcție a materiei superior organizate (creierul uman). Contactul permanent cu realitatea obiectivă, cu mediul extern reprezintă sursa inepuizabilă a activității psihicului uman, a re-producerii prin procese *cognitive* a realității obiective, a trăirii acesteia printr-o diversitate de procese *afective* și a reacțiilor comportamentale față de ea prin procese *volitive*. Reflectarea psihică apare, se realizează și se dezvoltă în procesul acțiunii și transformării mediului natural și social. Conștiința este o însușire de un gen deosebit a materiei ajunsă în stadiul său cel mai înalt de organizare. Deși produs al materiei, ea nu este de natură materială, ci de natură ideală, întrucît — cum preciza Marx — *„idealul nu este nimic altceva decît materialul transpus și tradus în capul oamenilor"*[15]. Cu alte cuvinte, ideile despre obiecte se disting calitativ de obiectele reflectate, constituind doar imaginea subiectivă a acestora, expresia informațional-cognitivă a lor. Caracterul ideal al conștiinței nu constă doar în faptul că imaginea nu este identică cu obiectul; orice conținut senzorial-perceptiv obținut prin contactul, nemijlocit sau mijlocit, cu realitatea înconjurătoare, este prelucrat prin intervenția structurilor raționale și ridicat la rangul de generalitate, de *idee*, transmisibilă printr-un limbaj cu valoare intersubiectivă.

Orice abordare teoretică a conștiinței nu poate neglija faptul că sfera logică a noțiunii de „psihic uman" este mai largă decît a noțiunii de „conștiință". Conștiința reprezintă dominanta psihicului uman, definitorie pentru specificul acestuia. Din acest punct de vedere, conștiința integrează formele anterioare de reflectare psihică, le depășește calitativ, le corelează cu procese mai complexe — cum ar fi gîndirea — și le imprimă caracteristici noi. Totodată, conștiința orientează într-o anume direcție și structurile inconștientului.

Psihanaliza — inițiată de S. Freud — are meritul de a aduce sub incidența cercetării științifice structurile inconștientului, chiar dacă deseori supraliciteză rolul acestuia în activitatea psihică a omului. O asemenea orientare de gîndire, cu mare audiență în lumea contemporană, a apărut inițial ca tehnică terapeutică, ca o metodă de cercetare și vindecare a unor maladii psihice. Ulterior, psihanaliza a dobîndit o intenționalitate explicativă, tinzînd să elaboreze mai întîi o teorie psihiatrică a nevrozelor (apță să permită explicarea fenomenelor ce se petrec în cursul unei „cure psihanalitice") și, în prelungire, o nouă teorie a psihologiei individului, bazată pe descoperirea „mecanismelor" psihice ce scapă conștiinței, pe dezvăluirea unei noi structuri, situate în profunzimile psihicului uman: *inconștientul*. Dacă, în prima ipostază, psihanaliza prezenta neutralitate filosofică, în cea de-a doua ea include o nouă teorie psihologică a personalității, cu evidente incidențe și interferențe filosofice. Filosofia marxistă nu poate să nu manifeste receptivitate față de încercarea fructuoasă a psihanalizei de a „descifra" structurarea personalității în profunzime, față de descoperirea celor trei „subsisteme" ce guvernează viața mentală (denumite de Freud, în 1923, „sine", „Eu" și „Supra-eu").

---

[15] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, Editura Politică, București, 1966, p. 27.

Scanned with OKEN Scanner

față de analiza modului în care se realizează refularea și, respectiv, sublimarea tendințelor inconștiente.[16] Deși tentativa psihanalizei de a constitui o teorie globală asupra omului și culturii este criticabilă — datorită reducționismului și supraevaluării rolului inconștientului — teoria psihologică a lui Freud are meritul de a fi demonstrat pentru prima oară că activitatea psihică a omului nu se reduce la conștiință, de a fi surprins prezența unor impulsuri inconștiente în comportamentul normal (și nu numai în cel patologic), de a fi analizat în termeni conceptuali structurarea psihismului uman în profunzime (prin cele trei „niveluri") și de a fi oferit o cale pentru „decodificarea" limbajului simbolic al viselor. Cunoașterea specificului calitativ al conștiinței umane presupune un context mai larg de abordare teoretică decît cel pe care-l implică psihanaliza.

Activitatea psihică conștientă a oamenilor presupune capacitatea de abstractizare proprie gîndirii, formată prin interiorizarea, sub forma unui sistem de imagini noționale și scheme logico-verbale, a unor procedee și operații din planul activităților umane. Structurile raționale nu generalizează pur și simplu datele senzoriale — perceptive, ci *construiesc* modele ideale în care se surprind, în stare „pură", invarianții unor transformări reale. Ca proces de cunoaștere, gîndirea, asociată cu alte procese psihice (memorie, imaginație, atenție etc.), se desfășoară în trei coordonate temporale (trecut, prezent și viitor), ceea ce îi imprimă un caracter explorator, investigator, permițîndu-i integrarea și corelarea datelor din reflectarea anterioară cu cele actuale. Din aceasta decurge funcția anticipativă și predictivă. Astfel, este posibilă reflectarea nu numai a staticii obiectivelor, ci și a dinamicii lor.

Așa cum arată J. Piaget în *„Psihologia inteligenței"*, unul din aspectele specifice ale activității cognitive este desfășurarea sa *discursivă* pe traiectorii cu circuite foarte lungi, în care se păstrează permanent *reversibilitatea* operațiilor. Prin aceasta, el sublinia posibilitatea pe care o are gîndirea de a reface, în ordine inversă, procesul de analiză și sinteză.

O altă dimensiune importantă a gîndirii este *creativitatea*. Gîndirea are un rol activ, constructiv, creația în conștiință anticipînd și pregătind creația reală, obiectuală, în sfera acțiunii practice. Produsele activității de gîndire, elaborîndu-se în procesul interacțiunii dintre individ și realitate, devin un instrument de intervenție activă asupra lucrurilor.

Evoluția istorică a gîndirii, concomitent cu evoluția practicii social-istorice și a cunoașterii în general, a determinat apariția și consolidarea funcției de simbolizare. Modalitatea specifică prin intermediul căreia se realizează această funcție a gîndirii umane este limbajul natural, principalul instrument al comunicării intersubiective. *„Limba este realitatea nemijlocită a gîndirii"*[17].

Demonstrînd că gîndirea nu este posibilă fără limbaj, lingvistica efectuează o distincție între *limbă* și *limbaj*. Limba este considerată de F. de Saussure ca sistem semiotic („cod") format din ansamblul semnelor prin intermediul cărora se comunică într-o comunitate umană, precum și din totalitatea regulilor gramaticale — sintactice și semantice — de formare a propozițiilor și frazelor

[16] S. Freud, *Prelegeri de psihanaliză*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1980, p. 62–69.

[17] K. Marx, Fr. Engels, *Ideologia germană*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Editura Politică, București, 1958, p. 467.

Scanned with OKEN Scanner

cu sens. Limbajul se referă la facultatea (sau aptitudinea) de comunicare prin semne, la trăsăturile comune tuturor limbilor vorbite de oameni, aducînd astfel în atenție problema „universaliilor lingvistici", mai întîi prin identificarea de către N. Chomsky a unor mecanisme generative comune tuturor limbilor naturale și apoi prin extinderea acestora de către R. Montague la clasa limbajelor umane, fie ele naturale sau formale. Modelul lingvistic chomskian surprinde modul cum se produce limbajul pornind de la un inventar (lexicon) și un corpus de reguli de combinare, distinge *competența* lingvistică (care vizează capacitatea virtuală a unui vorbitor ideal de a cunoaște și folosi regulile gramaticale) de *performanța* lingvistică (unde apare deplasarea de la virtual la actualizat) și elaborează un „model al competenței lingvistice" care dezvăluie invarianții structurali ai unei gramatici universale. „*Putem concepe gramatica universală ca programul generator, schematismul ce determină domeniul realizărilor posibile care sînt limbajele umane... Gramatica universală este un sistem, condiționat genetic în stadiul inițial, care este specificat, precizat, articulat și rafinat în cadrul condițiilor date de experiență, pentru a produce gramatici particulare reprezentate de starea staționară atinsă*".[18]

Orice limbă este o realizare concretă a aceleiași aptitudini umane de comunicare lingvistică, prin utilizarea sistemului de semne și a regulilor gramaticale care-i sînt proprii. Limba are un conținut semantic ce nu se modifică cu fiecare act de gîndire individuală, ci formează o bază stabilă de la care omul pornește și prin care își realizează activitatea sa de gîndire. Ea se relevă, sub aspect semantic, ca sistem de analiză, sinteză și generalizare a fenomenelor, elaborat în dezvoltarea istorică a societăților, incluzînd și „cristalizînd" experiența cognitivă anterioară . Semnul lingvistic se prezintă ca un complex de sunete care au valoare de „semnificant", referindu-se nu la obiectul real, ci la o noțiune, la clasa de obiecte și la notele sale definitorii. Totodată, el are și valențe expresive, atitudinale etc. Pentru om, semnele lingvistice — cu multiple funcții și dimensiuni — au valoarea unui stimul foarte complex, în stare să declanșeze atitudini și reacții subiective variate. Aceasta se datorează și interacțiunilor gîndirii cu celelalte subsisteme ale conștiinței umane.

Deși structurile cognitive constituie nucleul în jurul căruia gravitează întreaga activitate a psihicului uman, deși gîndirea schimbă calitativ întreaga configurație a psihicului, nu este mai puțin adevărat că asupra rațiunii se exercită și influența celorlalte facultăți umane : afective și volitive. Desigur, în cazul specializărilor creatoare ale conștiinței pe diferite direcții, activitatea gîndirii urmează reglări funcționale de diferite tipuri. În cunoașterea științifică este solicitată preponderent capacitatea rațional-constructivă, dar, în general, caracterul sistemic al conștiinței umane asigură interdependențe între subsisteme ce permit angajarea complexă — cognitivă și valorică — a omului în raport cu realitatea și cu sine însuși. Prin conștiință, omul, deși nu poate eluda funcțiile autoconservării, le depășește, instituind o lume proprie, cu scopuri și idealuri prin care se îndepărtează de natură și se autocreează.

Gîndirea umană — ca de altfel și celelalte procese psihice conștiente —

[18] N. Chomsky, *Rules and Representations*, New York, Columbia University Press, 1980, p. 234–235.

Scanned with OKEN Scanner

se distinge, cum s-a putut constata, prin idealitatea ei, presupunînd o reflectare *subiectivă* a realității obiective. Ea se integrează însă în unitatea materială a lumii, atît sub raport genetic, cît și sub raport funcțional. Pornind de la generalizarea de către cibernetică a noțiunii de informație pentru toate sistemele dinamice cu autoreglare prin *feed-back* (care au capacitatea de a recepționa, păstra și prelucra informații, folosindu-le pentru comandă și reglaj), s-au putut stabili analogii între funcționalitatea calculatoarelor tehnice și a gîndirii umane. Din punct de vedere funcțional, calculatorul este un analogon al creierului ; el efectuează, în principiu, în raport cu informația recepționată din afară, operații logice asemănătoare celor efectuate de creierul uman. Pornind de la aceste analogii între procesele ideale — caracteristice gîndirii umane — și procesele materiale prin care calculatoarele soluționează rapid și exact probleme matematice sau logice, traduc, recunosc forme, iau decizii și chiar învață (există, cum se știe, calculatoare care nu îndeplinesc doar operații logice înscrise în programele de funcționare stabilite de constructor, ci au capacitatea de a-și modifica programul pe baza „învățării din experiență"), în literatura filosofică și științifică contemporană s-a angajat o dezbatere privitoare la „gîndirea computerelor", la „inteligența artificială".

Prima remarcă ce se impune privește perspectiva din care înțelegem gîndirea. Atîta timp cît dăm gîndirii o definiție din perspectivă filosofică (luînd în considerație subiectivitatea, reflexivitatea, intenționalitatea, creativitatea, discernămîntul valoric etc.), problema dacă ordinatoarele gîndesc — chiar dacă se referă la „automate logice instruibile" — devine lipsită de sens.[19] Problema are sens și poate deveni obiectul unor fertile dezbateri teoretice doar atunci cînd se dă gîndirii o definiție strict operațională, în cadrul căreia „creierul artificial" nu reprezintă decît un model parțial al „creierului natural", el reproducînd doar funcții cognitiv-rezolutive, iar pe acestea nu în întreaga lor complexitate. Numai în această accepție A. M. Turing consideră că un computer gîndește dacă, în condiții experimentale precis stabilite, răspunde la întrebări raționale într-un mod rațional.[20] Nu se neglijează însă că între inteligența umană, naturală, și inteligența „artificială" există doar un raport *analogic*. Modelarea cibernetică este exclusiv informațională, dar gîndirea nu se reduce la aspecte formalizabile, algoritmizabile. Oricît de departe ar merge perfecționarea structurii materiale a calculatoarelor, niciodată procesele materiale care au loc în ele nu vor putea fi identice conștiinței. În fond, mult discutata „inteligență artificială" a calculatoarelor nu este o inteligență în sensul natural-social ; calculatoarele îndeplinesc anumite funcții logice și efectuează serii de operații logice care pot să primească, eventual, statutul de gîndire doar prin reintroducerea dimensiunii ideale ne-algoritmizabile, adică a semnificației semnelor materiale, de către om. Calculatoarele rămîn mijloace perfecționate și perfecționabile de realizare a unor scopuri umane.

---

[19] Eventual, ea ar putea avea un sens oarecare pentru un partizan al idealismului obiectiv, care acceptă o gîndire obiectivă, materială, non-umană. În acest caz însă, *„a spune că gîndirea e materială înseamnă a face un pas greșit în direcția confundării materialismului cu idealismul"*. (V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, ed. cit., p. 203).

[20] A. M. Turing, *Poate oare mașina să gîndească ?* În *Dialectica marxistă și științele moderne*, Editura Politică, București, 1963, p. 305–330.

Scanned with OKEN Scanner

Folosind distincția chomskiană dintre *competență* (cu referire la potențialul funcțional și comportamentul global al creierului în raport cu situațiile problematice) și *performanță* (cu referire la modul concret de utilizare *in actu* a potențialului funcțional în rezolvarea unor probleme determinate), se poate constata că, întotdeauna, *„competența unui ordinator se traduce aproape integral în performanța sa"*, pe cînd *„orice creier individual dispune de o competență informațional-instrumentală semnificativ superioară celei exprimate în performanțele situaționale particulare"*.[21] Competența informațională specifică creierului uman depășește competența calculatorului prin desfășurarea stadială și multinivelară, prin alternarea dinamică a mai multor posibilități de codificare, prin plasticitate, prin corelarea dinamică a modelelor (imaginilor) informaționale ale propriului Eu. Creierul uman este capabil să abordeze un registru incomparabil mai mare de clase sau tipuri de probleme decît creierul artificial. El dispune și de capacitatea de a aborda, cu o mare probabilitate de reușită, nu numai probleme precis definite și algoritmizabile, ci și probleme imprecis definite, care presupun utilizarea unor variate strategii și procedee euristice. *„Unul din principalele avantaje ale creierului* — remarca N. Wiener — *pare să fie capacitatea lui de a mînui idei vagi, insuficient definite... De altfel, în poeme, romane, picturi, creierul pare să poată lucra foarte bine cu date pe care calculatorul le-ar respinge ca informe"*.[22]

Astfel interpretată, modelarea cibernetică a gîndirii umane aduce argumente în favoarea concepției filosofice materialist-dialectice cu privire la relația dintre reflectarea informațional-rațională (implicată de conștiința umană) și materie. Prin semnificația filosofică subiacentă, ea oferă puncte de sprijin pentru argumentarea caracterului relativ al opoziției „materie-conștiință" dincolo de ceea ce am putea numi drept „problema gnoseologică fundamentală". Reliefînd că, deși procesele de gîndire au o natură calitativ deosebită, între funcționalitatea gîndirii și procesele materiale efectuate de ordinatoare există o analogie, modelarea cibernetică surprinde faptul că unitatea lor este conferită de același principiu. În acest fel, putem înțelege unitatea lumii pornind nu de la o presupusă „esență" comună sau de la extrapolarea reducționistă a legilor specifice unor domenii, ci luînd în considerare structurile generative universale care conferă lumii unitate în diversitate și diversitate în unitate.

3. Unitatea lumii

Paradigmele „unității în diversitate". De la primele momente ale dezvoltării gîndirii filosofice, problema unității existenței, a căilor și modalităților unificării raționale a copleșitoarei diversități fenomenale a lumii în care trăiau și acționau oamenii, a constituit una dintre temele care au antrenat un continuu efort de conceptualizare, cristalizat într-o serie de principii filosofice și ipoteze naturalist-științifice. Căutarea (și definirea) „Unului" în „Multiplu", a „diversității ce se unifică", preocupare permanentă a gîndirii filosofico-știin-

[21] C. Arseni, *Competența și performanța informațională în organizarea funcțională a creierului uman*, în *Inteligență artificială și robotică*, Editura Academiei R.S.R., București, 1983, p. 27.

[22] N. Wiener, *Dumnezeu și Golem, S. A.*, Editura Științifică, București, 1969, p. 66.

Scanned with OKEN Scanner

ţifice de la Thales, Parmenide şi Platon pînă la Einstein, Whitehead şi Heisenberg, a fost determinată de o multitudine de factori, răspunzînd necesităţilor spirituale şi practice ale omului.

Ideea unităţii lumii sprijină proiectele de raţionalizare integrală a cosmosului (componentă esenţială a oricărei ontologii sau filosofii a naturii), dă semnificaţie întregii existenţe fizice şi umane (fixînd locul şi poziţia fiinţei umane în structura generală a cosmosului), întemeiază extrapolările necesare ale legilor ştiinţei (legi construite şi verificate mereu numai în limita unor experienţe „locale"), permite unificarea intenţionată a legităţilor existenţei, în fine, susţine un ideal moral şi o viziune estetică, o înţelegere esenţială a „frumosului" în opera omului. Avînd numeroase implicaţii teoretico-ontologice sau „practic"-axiologice, tema unităţii lumii a provocat nemijlocit conflictul interpretărilor general-filosofice, al marilor orientări sau „linii" ale filosofiei. Astfel, în timp ce pentru diferitele variante ale idealismului viziunea lumii ca un tot unitar este corelată cu postularea unui principiu de ordin spiritual sau ideal ca punct de plecare în „reconstrucţia raţională" a lumii, a „aşezării fiinţei lumii în noţiuni" (cum spunea Eminescu), ca temei al acesteia, pentru materialism unitatea lumii este argumentată pornind de la ideea preeminenţei materiei în relaţia ei cu conştiinţa. În acest sens, Engels afirma că „*adevărata unitate a lumii constă în materialitatea ei*".[23] Această teză defineşte clar perspectiva generală a materialismului în abordarea temei unităţii lumii, subliniind explicit legătura ei cu atitudinile filosofice determinate de poziţia faţă de „problema fundamentală" a filosofiei. Engels considera însă, în acelaşi timp, că această aserţiune sau teză a monismului filosofic materialist nu reprezintă singură un răspuns complet al problemei, că ea va trebui mereu reluată şi întemeiată în alte cadre de gîndire şi pe baza unor noi experienţe ale cunoaşterii ştiinţifice, dovada unităţii lumii, „*justificarea conceperii acesteia ca unitate*", neputînd fi produsă pur speculativ („*prin cîteva fraze de scamator*"), ea realizîndu-se, dimpotrivă, „*printr-o dezvoltare îndelungată şi anevoioasă a filosofiei şi a ştiinţelor naturii*".[24]

Prin interacţiunea filosofiei cu ştiinţa s-au constituit, în istoria cunoaşterii umane, cîteva modalităţi de a gîndi problema unităţii lumii, relaţia dintre unitate şi diversitate în structura şi devenirea existenţei. În felul acesta, deşi tema unităţii lumii, a existenţei naturale, sociale şi umane constituie o componentă perenă a problematicii filosofiei, „forma" acestei teme s-a schimbat în raport cu modificările structurilor fundamentale ale gîndirii ştiinţifico-filosofice, ale „matricilor categoriale" care au unificat intern mari atitudini teoretice, mari unităţi de cunoaştere.

Un prim mod de a gîndi relaţia dintre unitate şi diversitate în structura şi devenirea lumii, centrat pe categoriile de calitate, formă, esenţă etc., şi avînd ca „paradigmă ontologică" raportul dintre „substanţă" şi „accident", consideră unitatea lumii în termenii prezenţei unui

[23] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Editura Politică, 1964, p. 43. În acest context sînt respinse ca eronate sau insuficient determinate încercările de a defini unitatea lumii prin „unitatea gîndirii noastre" sau prin „fiinţarea" ei; „*Dincolo de limita unde încetează cîmpul nostru vizual, fiinţarea este în genere o problemă deschisă*" 43).

[24] *Idem.*

Scanned with OKEN Scanner

„principiu", substrat sau substanță din care se formează și la care revin obiectele, corpurile, ființele particulare ale Universului. Caracteristică ontologiei „realiste" și esențialiste a Antichității greco-romane și a gîndirii Evului Mediu, această poziție de gîndire se sprijinea pe experiența și realizările științei din acele epoci, pe un anumit „tip de cunoaștere matematică a lumii", dominat de ideea de formă sau calitate.[25] Ontologia substanței, a esenței invariante, aflate „dincolo" de fenomene, de aparențele supuse devenirii, era evident corelată cu acel tip de matematică care permitea cuprinderea rațională doar a elementelor statice, a „invarianților statici" ai realului. Fie că postulau un număr mic de „elemente" (apa, aerul, focul, pămîntul), fie că propuneau ideea atomismului sau introduceau conceptul abstract de substanță pentru a se referi la temeiul comun al tuturor obiectelor și fenomenelor, gîndirea antic-medievală a încercat să-și imagineze lumea ca un tot unitar în limitele generale ale acestui tip substanțialist-esențialist de gîndire, ale cărui reminiscențe sau chiar „resurecții" le mai întîlnim uneori și în contexte de cunoaștere structural diferite.

O adevărată „schimbare categorială" s-a produs prin opera științifică, metodologică și filosofică a lui Galilei, Descartes și Newton. În locul ideilor de esență, formă și substanță, noua știință și metodologia ei au introdus categoriile de lege, cantitate și măsură. „Cuantificarea" matematicii, începută de arabi și continuată de Descartes prin geometria analitică, a permis nu numai redefinirea intențiilor fizicii, formularea programului cunoașterii cantitative a mișcării, dar și reconsiderarea dintr-o altă perspectivă a problemei relației dintre unitatea și diversitatea lumii. Centrate pe cunoașterea metrică și pe ideea de lege ca „invariant funcțional" (prezent în mișcare, „constitutiv" și nu exterior acesteia), știința și filosofia epocii moderne au încercat să argumenteze unitatea lumii prin *unicitatea legilor* existenței (de la Cosmos pînă la societățile umane), a prezenței pretutindeni a unui singur tip de legi, cele mecanice. Prin superioritatea atribuită „ființării" în raport cu „devenirea", programul modern al unității rămîne încă într-o anumită măsură tributar perspectivei substanțialiste. Reducționismul mecanicist a fost extins într-o perspectivă generală ontologică, ideii unicității legilor existenței fiindu-i asociată aceea a unui „nivel fundamental" al existenței, ale cărui legi descriu comportamentul unor „elemente", al unor „entități individuale permanente", care-și mențin identitatea de-a lungul schimbărilor și interacțiunilor. În termenii acestor elemente (atomii, în accepția științei moderne), problema unității lumii se construia ca problema de a „formula ansamblul minimal de principii necesare pentru a caracteriza orice existență fizică, de la rocă pînă la gînditor".[26]

Concepțiile filosofice care puneau accentul în înțelegerea lumii pe „devenire" (filosofia naturii a lui Goethe sau Schiller, viziunea marxistă filosofică asupra caracterului procesual al existenței) au determinat, împreună cu progresele ulte-

[25] Gr. C. Moisil, *Etapele cunoașterii matematice*, în vol. *Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală*, Antologie, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 264.

[26] I. Prigogine, I. Stengers, *Noua alianță. Metamorfoza științei*, Editura Politică, București, 1984, p. 146.

Scanned with OKEN Scanner

rioare ale științelor sistemelor complexe, ale „totalităților organizate", o nouă formulare a problemei unității lumii. Se caută acum o posibilitate de înțelegere a „diversității care se unifică", a unei unități ce nu se mai evidențiază prin „reducerea ontologică" a diversității. Noua „concepție coerentă asupra naturii", pregătită de numeroase „sinteze locale" și anticipînd o nouă filosofie a naturii, nespeculativă, nu presupune existența unui „nivel fundamental" (substanță, cîmp), prin invocarea căruia să se reducă „complexitatea lumii la comportamentul simplu al unui număr determinat de specii de particule", printr-o „lege universală" sau „teorie unitară" („teorie fundamentală"). O asemenea perspectivă asupra unității lumii cedează treptat locul unei viziuni care articulează coerent relația devenirii cu ființarea, a schimbării cu permanența, în cadrul unei abordări sistemice. Interogația filosofico-științifică asupra unității și diversității lumii are acum ca obiect devenirea dialectică a existenței, a unei „naturi capabile de istorie". Căutarea unor „legi generale" nu înseamnă identificarea unor constante ale mișcării elementelor unui domeniu „ultim", fundamental de realitate, ale unor „entități simple" din care s-ar structura întreaga existență, subiacente tuturor formelor fenomenale, ci mai degrabă a unor *„particule elementare"* care să reprezinte, în același timp, *„structuri generative"*, *„modele de producere"*, comune unor zone diferite în fenomenalitatea și substanțialitatea lor.[27]

Heisenberg avea, probabil, în vedere o asemenea perspectivă atunci cînd afirma că o posibilă *„lege fundamentală a naturii"* sau o „formulă universală" ar „simboliza într-o anumită măsură numai posibilitatea, existența naturii", că dacă vrem să înțelegem *„marea ordine a lumii în întregul ei"* va trebui să căutăm *„structuri fundamentale* ale naturii sau ale *lumii în întregime"* care să înglobeze — în cadrul fiziciii — *„principiile de simetrie ale naturii"* și *„principiul cauzalității"*. Căutarea unor asemenea „elemente unificatoare" ne amintește, scrie Heisenberg, de *„știința naturii a lui Goethe"*, în cadrul căreia *„se încearcă să se deriveze întreaga botanică din planta originară" ; „planta originară trebuie să fie un obiect, dar să semnifice în același timp și structura fundamentală după care sînt construite toate plantele. În acest sens goetheean am putea desemna acidul nucleic ca ființă vie originară (Urlebewesen), care reprezintă atît un obiect, cît și o structură fundamentală pentru întreaga biologie. Cînd se vorbește astfel se pătrunde, evident, chiar în mijlocul filosofiei platonice. Particulele elementare pot fi comparate cu corpurile regulate din Timaios-ul lui Platon. Ele sînt arhetipuri (Urbilder), Ideile materiei. Aceste arhetipuri determină întreaga dezvoltare viitoare. Ele sînt reprezentantele ordinii centrale."*[28]

Această viziune asupra lumii propune un tip nou de unitate, nereducționist, recunoscînd diversitatea reală a formelor și nivelurilor existenței. Reducționismul mecanicist, fundat pe generalizarea unui tip de legi, era corelat cu ideea „omogenității" Universului. Modalitatea „structural-generativă" de înțelegere a unității lumii „distruge" această omogenitate a Universului, *„introducînd în Univers o scară fizică în funcție de care comportamentele se diferențiază calita-*

[27] W. Heisenberg, *Pași peste granițe*, p. 267.
[28] W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze*, DTV, München, 1973, p. 281.

Scanned with OKEN Scanner

tiv"[29]. Noul concept al unității lumii (care are un analog în conceptul actual al unității științei) întemeiază posibilitatea unei „imagini coerente asupra întregului" pornind de la un principiu de gîndire generativ-structural (ale cărui semnificații și implicații au fost descoperite inițial în matematică și lingvistica teoretică). Un asemenea pattern generativ poate asocia într-o descriere unificată ființarea cu devenirea, potențialitatea cu realitatea, necesitatea cu întîmplarea, infinitul cu finitul, fiind astfel posibilă și o înțelegere nouă a corelației unității cu diversitatea.

Marile proiecte și ipoteze unificatoare din știința contemporană. Acest nou „stil" în care se încearcă să se întemeieze unitatea Universului, a naturii, sau să se justifice compatibilitatea legităților ce regizează ființarea și devenirea diferitelor zone ale existenței este prezent în numeroase programe de cercetare din știința actuală. Astfel, unitatea domeniului vieții sugerată de universalitatea codului genetic se deosebește tocmai în privința „paradigmei unității" de unificarea produsă prin descoperirea celulei ca formă elementară de organizare a tuturor ființelor vii. Prin descoperirea codului genetic s-a ajuns pentru prima oară la înțelegerea principială a „planului construcției" tuturor organismelor. Prin aceasta s-au reformulat și problemele evoluției (ea devine, în primul rînd, problema genezei vieții, o problemă ce poate fi rezolvată prin teorii empiric întemeiate) și compatibilității lumii vii cu legitățile generale ale fizicii (îndeosebi cu principiile termodinamicii).

În mod asemănător, programul filosofic-științific al „gramaticii universale" (N. Chomsky, R. Montague, R. Thom)[30] propune o viziune unificatoare de același gen în domeniul *limbajului*. Conceperea naturii limbajului *„nu în termenii unor unități care-l compun, ci ai unor elemente care-l generează"*[31] conduce, ca și în cazul codului genetic, la o viziune ce permite integrarea limbajului în ansamblul vieții biologice și al mediului social, favorizînd înțelegerea interrelațiilor lui cu „necesitatea biologică", cu conștiința și cunoașterea, precum și relația dintre creier și con-

---

[29] Pentru a înțelege acest lucru, trebuie să observăm rolul ce li se atribuie constantelor universale ale naturii în „noul concept asupra obiectivității fizice". O constatare simplă, dar foarte importantă, ne arată că în fizica newtoniană nu există o constantă universală : *„ea poate fi aplicată în același fel, indiferent de scara obiectelor sale ; mișcările atomilor planetelor, stelelor sînt guvernate de aceeași lege... În același moment în care a stabilit o sinteză între dinamică și cîmpul electromagnetic, responsabil pentru propagarea undelor luminoase, relativitatea a stabilit și o distincție între vitezele mici și vitezele mari, acelea care pot fi comparate cu viteza de propagare a luminii. Prin urmare, ar trebui făcută o distincție netă între comportamentele obiectelor fizice în funcție de viteza lor, dacă aceasta este apropiată de cea a luminii sau mult mai mică. În mod asemănător, constanta h a lui Planck... stabilește o scară naturală în conformitate cu masa obiectelor. Atomul nu poate fi privit ca un mic sistem planetar. Electronii aparțin unei alte scări decît planetele și decît celelalte ființe macroscopice, masive și lente, din care facem parte și noi"* (I. Prigogine, I. Stengers, *op. cit.*, p. 313–314).

[30] N. Chomsky, *Rules and Representations*, New-York, Columbia Univ. Press, 1980 ; R. Montague, *Universal Grammar*, în R. Montague, *Formal Philosophy*, New Haven and London, Yale Univ. Press., 1974 ; R. Thom, *Predication et grammaire universelle*, „Fundamenta Scientiae", vol. I, nr. 1, 1980.

[31] N. Chomsky, *op. cit.*, p. 235, 243.

Scanned with OKEN Scanner

știință[32], aducînd astfel elemente importante chiar pentru definirea „condiției umane".

S-a observat posibilitatea generalizării „*modelului generativ lingvistic*" asupra unui număr important de „competențe umane" (formulîndu-se și testîndu-se pe numeroase tipuri de activități umane ipoteza „*naturii generativ-lingvistice a majorității competențelor umane*") și chiar asupra altor domenii ale existenței, deoarece „*natura și societatea par a se întemeia pe mecanisme generative similare*"[33].

Așa cum scriu autorii citați, „*cercetările privind codul genetic fac plauzibilă ideea că modul în care natura combină codoni și aminoacizi pentru a forma proteine este de natură generativ-lingvistică. Generarea structurilor chimice bazate pe reguli fixe de compunere... s-a demonstrat că este de aceeași natură generativ-lingvistică, deși din punct de vedere tehnic ea este mult mai complicată, implicînd gramatici și limbaje polidimensionale, cunoscute sub numele de gramatici și limbaje picturale*". La fel, se poate arăta că și activitățile unor grupuri sau procese sociale, precum și unele forme de cultură au, în multe cazuri, o natură generativ-lingvistică. Ca urmare, „*implicarea unor mecanisme în asemenea activități diferite cum ar fi cele realizate de natură, de om sau de un grup social (activitatea animalelor poate fi, de asemenea, considerată cu rezultate similare) îi pune în evidență semnificația : ea sugerează că un asemenea mecanism nu poate fi evitat dacă dorim să înțelegem creativitatea infinită a naturii, a omului și a societății*".

Puterea explicativă a modelului lingvistic este exemplificată și de posibilitatea de a-l întrebuința ca un răspuns posibil la celebra problemă a relației spirit-corp, așa cum a fost aceasta formulată în termeni informaționali : „*relația dintre un fenomen cu realitate subiectivă (senzație, percepție etc.) și sistemul neuro-dinamic al creierului (suportul material). Această relație e concepută ca relație între o informație și suportul ei material*".[34]

Interpretări asemănătoare asupra unității unor domenii ale existenței ar putea fi asociate și cu noile cercetări vizînd unificarea interacțiunilor fizice fundamentale ; este, în acest sens, important de notat modul cum reda fizicianul A. Salam semnificația acestor rezultate : „*natura nu este simplă în privința legilor ci a principiilor de construcție*".[35]

Tentativele actuale de construire a unor teorii unificate în fizică, care să explice atît comportamentul microobiectelor, cît și structura și dinamica Universului fizic ca întreg se îndreaptă, în general, în două direcții. Prima dintre ele se referă la unificarea interacțiunilor fundamentale. În imaginea contemporană asupra lumii fizice „conținutul material" al Universului se constituie din două tipuri de „elemente", particule materiale (cuarkuri, electroni, muoni etc.) și interacțiuni. Particulele materiale sînt descrise de cîmpuri

---

[32] „Putem vorbi de studiul abstract al capacităților intelectuale umane și al funcționării lor ca despre studiul conștiinței fără a implica prin aceasta existența unei *res cogitans* ca o «substanță secundară» distinctă de corp. (*Ibidem*, p. 227).

[33] C. Calude, S. Marcus, Gh. Păun, *The Universal Grammar as a Hypothetical Brain*, „Rev. Roum. Lingv.", 24 (1979), p. 479–480.

[34] D. Dubrovski, *Informational Approach to the „Mind-Brain" Problem, 16 Weltkongress für Philosophie*, Düsseldorf, 1978.

[35] A. Salam, *Gauge Unification of Fundamental Forces*, Review of Modern Physics, 52, (1980, Nr. 3).

Scanned with OKEN Scanner

cu spini semi-întregi și se supun principiului de excluziune al lui Pauli, care interzice particulelor din structura atomilor și să se găsească mai multe simultan în aceeași stare. Particulele pot fi împărțite în două grupuri : hadronii (care sînt compuși din cuarkuri) și leptonii (restul tuturor particulelor). La rîndul lor, fenomenologic, se pot distinge patru categorii de interacțiuni : *tari* (forțele nucleare care acționează numai între hadroni) ; *electromagnetice* (care se manifestă între hadroni și leptoni) ; *slabe* (forțele nucleare ce acționează între hadroni și leptoni) ; *gravitaționale* (cele mai slabe, care acționează între corpuri de orice natură). Interacțiunile sînt reprezentate prin cîmpuri și particule de spin întreg, care nu se supun principiului lui Pauli. În deceniul trecut, fizicienii A. Salam, S. Weinberg și S. L. Glashow au propus modele de unificare a forțelor electromagnetice și slabe. Succesul acestor modele a determinat căutarea unei teorii asemănătoare și pentru interacțiunile tari, constituindu-se astfel cromodinamica cuantică. Încercările de a unifica modelul Salam-Weinberg cu noua teorie, numită „marile teorii unificate", deși incomplete, sînt considerate totuși pași semnificativi în direcția unei viitoare sinteze. Următorul nivel, cel mai înalt, al unificării tuturor celor patru forțe fundamentale ale naturii constituie obiectivul așa-numitei teorii a „supergravitației" (proiect lansat după 1970 de fizicieni ca : D. Freedman, B. Zumino ș.a.). În cadrul acestor „mari teorii unificate" se părăsește tot mai mult idealul unei unități a lumii construită pe baza ipotezei existenței unui număr mic de particule aparținînd unui nivel ultim, fundamental și simplu al materiei, un rol tot mai mare revenind — așa cum prevăzuse Heisenberg — principiilor de simetrie.

O altă direcție („neconvențională") de unificare a tabloului fizic al lumii a fost deschisă prin relevarea rolului important ce revine constantelor fundamentale ale naturii — (P. A. M. Dirac). Prin analiza unor asemenea constante adimensionale ale naturii s-a propus o idee nouă în cosmologie, „principiul antropic" (R. H. Dicke), idee care face din prezența în Univers a vieții dotate cu inteligență un factor cu valențe explicative pentru înțelegerea condițiilor evoluției Universului : de ea trebuie să se țină seama în construirea modelelor cosmologice ca de o importantă „constringere" asupra diverselor posibilități și legi fizice după care s-a desfășurat devenirea cosmică.

Cercetările din domeniul biologiei contemporane au pus în evidență, de asemenea, unitatea vieții întemeiată tot pe „principiile care intervin în organizarea sistemelor vii", pe „logica" organizării și evoluției. Așa cum arată Fr. Jacob, *„biologia a reușit să demonstreze că nu există o entitate metafizică care să se ascundă în spatele cuvîntului viață"*, o pretinsă esență a lumii vii, complet separată de restul naturii. Pe de altă parte, unitatea fenomenelor organice nu poate fi înțeleasă nici prin apel la legile unui anumit nivel de organizare a materiei, considerat fundamental ; *„orice obiect luat în considerație de biologie reprezintă un sistem de sisteme"* ; în cadrul lui, fiecărui nivel de integrare îi corespund caracteristici și legi proprii, astfel încît *„echipamentul de concepte și tehnici care se aplică la un anumit nivel nu funcționează nici mai sus și nici mai jos în raport cu nivelul dat. Ceea ce unește diferite niveluri ale organizării biologice este logica proprie reproduceri"*.[36]

În felul acesta, se poate observa că încercarea de a găsi o nouă unitate în diversitatea lumii se orientează tot mai mult — atît în privința lumii fizice, a organizării biologice, cît și a com-

[36] Fr. Jacob, *Logica viului*, Editura Enciclopedică Română, București, 1972, p. 330–331.

Scanned with OKEN Scanner

petențelor definitorii pentru conștiința și inteligența umană – spre modele structural-generative.

Asistăm astfel la desfășurarea unei profunde transformări în natura însăși a cunoașterii, la constituirea unui nou mod de a privi realul.

Pași importanți în direcția unificării tabloului fizic al lumii s-au făcut și prin numeroasele descoperiri sau ipoteze ce vizează unitatea generală a naturii, „coerența" unor mari zone ale realității ; astfel, rezultate noi s-au obținut în înțelegerea unitară a micro- și macrocosmului prin corelarea rezultatelor teoriei particulelor elementare și cosmologiei. Pe aceeași linie a stabilirii unor corelații interdomenii o semnificație deosebită au și rezultatele termodinamicii generalizate (I. Prigogine, P. Glansdorf ș.a.) și ale modelului auto-organizării evolutive a materiei (M. Eigen), care au demonstrat compatibilitatea organizării biologice a materiei cu legile fizico-chimice. Noul tablou fizic unitar al lumii are ca idee-pivot conceptul *evoluției* (a cărui semnificație o anticipase deja Engels), prezent în modele explicative de la cele ale Universului ca întreg (considerat în însăși structura sa spațio-temporală), pînă la cele ale societăților și artefactelor umane. Este însă demn de remarcat faptul că actualul mod de a gîndi unitatea în diversitate oferă o altă bază pentru conceperea corelației adînci dintre *unitatea* și *evoluția* lumii. Noua paradigmă a „unității" (întemeiată pe ideea unor principii de generare comune diferitelor zone ale realului) permite înțelegerea naturii evoluției : diversitatea, plasticitatea și flexibilitatea (biologică, lingvistică sau culturală) constituie sursa esențială a evoluției continue, a progresului, pe baza unor mecanisme structural-generative comune tuturor acestor domenii.

Fundamentarea principiului filosofic al unității lumii nu se poate reduce la ideea tabloului fizic unitar al materiei. Pentru aceasta este necesară, de asemenea, studierea corelațiilor dintre universul natural și ființa umană, dintre om, natură și societate, precum și a relației specifice dintre material și spiritual. Formulînd teza întemeierii „unității lumii pe materialitatea ei", materialismul dialectic a indicat tocmai direcția principală a studierii raportului, fundamental pentru constituirea unei înțelegeri filosofice moniste, dintre existență și conștiință, dintre material și spiritual. Explicarea (pe baza datelor actuale ale neuropsihologiei, psihologiei genetice, ciberneticii etc.) unității dintre conștiință și substratul ei material – creierul – și a unității (genetice și funcționale), întemeiate pe activitatea practică, a conștiinței sociale cu existența socială, obiectivă a oamenilor permite materialismului dialectic și istoric să fundamenteze o interpretare monistă, o perspectivă în cadrul căreia, prin social, idealul se constituie și se integrează în cadrul celorlalte sfere ale existenței. De asemenea, examinînd geneza și evoluția structurilor cognitive (pornind de la rolul mediator al praxis-ului), constituirea subiectului epistemic și a produselor lui, teoria materialist-dialectică a cunoașterii a contribuit la înțelegerea statutului „entităților ideale", al „obiectelor doar posibile", constructe instituite în cunoașterea umană prin multiple procese de idealizare și abstracție, ca „referenți" direcți ai conceptelor teoretice ; prin

Scanned with OKEN Scanner

aceasta se exprimă nu numai capacitatea reflectorie a conștiinței umane, ci și potențialitatea ei constructivă; fără a acorda un statut existențial autonom ideilor, modelelor, fără a „obiectualiza" construcțele teoretice, gnoseologia marxistă le recunoaște totuși „obiectivitatea metodologică", validitatea lor intersubiectivă, controlabilitatea semnificației și a adevărului prin mijloace intersubiectiv acceptate.

Recunoscînd primordialitatea temporal-genetică a existenței naturii, materialismul dialectic nu reduce existența doar la acest domeniu, ci admite specificitatea și caracterul ireductibil al zonelor ei socială și umană; ca urmare, însăși problema unității lumii depășește caracterul unei probleme de filosofie a naturii, solicitînd contribuția filosofiei sociale și a ontologiei umanului, în vederea întemeierii unei perspective sistematice și integratoare, cuprinzătoare și consecvente. Numai pe această bază s-a putut înțelege unitatea unei lumi ce ființează prin niveluri și paliere de organizare diferite, guvernată de legi ce exprimă invarianți ai existenței și devenirii obiectelor și proceselor. S-a putut, în ultimă analiză, înțelege mai adecvat locul ființei umane în ansamblul formelor existenței, rolul și statutul creațiilor lui în sfera vieții sociale și a culturii.

Scanned with OKEN Scanner

SISTEM ŞI STRUCTURĂ. STRUCTURALITATEA VIEŢII SOCIALE

7

MATERIALISMUL DIALECTIC ŞI ABORDAREA STRUCTURAL-SISTEMICĂ

Prin însuşi specificul demersului său filosofic, materialismul dialectic acordă importanţa cuvenită abordării structural-sistemice. Explicînd schimbările sistemului social prin corelaţii structurale, Marx se profilează ca primul gînditor care a utilizat concomitent o metodă structurală şi istorică[1], interpretarea sa oferind posibilitatea de a depăşi, în dezbaterile filosofice contemporane, alternativa care creează dificultăţi : „structură fără istorie" sau „istorie fără structură".

Analiza problemei structurii şi structuralităţii, dincolo de faptul că ne plasează în contextul unei semnificative confruntări filosofice actuale, pune în evidenţă o dimensiune a dialecticii materialiste, pentru care abordarea structural-sistemică face parte integrantă din metodologia ei suplă şi riguroasă.

1. Conceptul de structură şi metoda structurală

De la „sistem" la „structură". Înţelegerea categoriei de structură presupune o explicare prealabilă a noţiunii de sistem, întrucît conceptul de structură şi metoda structurală se aplică ori de cîte ori obiectele pot fi considerate ca *sisteme* în general, ca sisteme de semne în special.

Tot aşa cum W. Weaver, co-fondatorul teoriei informaţiei, spunea că fizica clasică a reuşit să dezvolte o „teorie a complexităţilor neorganizate", putem afirma că teoria generală a sistemelor (elaborată de Ludwig von Bertalanffy) răspunde cerinţei revoluţiei ştiinţifico-tehnice contemporane de a se elabora o „teorie generală a complexităţilor organizate". Ea a deschis un

[1] În acest sens — scrie Cl. Lévi-Strauss — celebra formulă a lui Marx : *„oamenii îşi făuresc propria lor istorie, dar ei nu sînt conştienţi de acest lucru"*, justifică în prima sa parte istoria şi în a doua etnologia. În acelaşi timp, ea arată că ambele demersuri (cel istoric şi cel structural — n.n.) sînt indisolubile (Cl. Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, Editura Politică, Bucureşti, 1978, p. 35).

Scanned with OKEN Scanner

drum pentru o analiză riguroasă, în perspectivă formalizabilă, a „totalităților organizate", axată pe abordarea structural-relațională a acestora. Obiectele, fenomenele și procesele, indiferent de natura lor, pot fi considerate drept sisteme ce posedă o anumită structură, atunci cînd ele reprezintă un întreg ale cărui elemente : a) se află în relații determinate unele față de altele ; b) formează o entitate distinctă, cu însușiri ireductibile la cele ale părților componente. Departe de a fi un simplu conglomerat, sistemul este un ansamblu organizat de elemente (materiale sau nu) care depind reciproc unele de altele, putînd fi recompuse și transformate prin procedee operaționale definite. *„Integralitatea și autocorectarea (autostabilizarea, homeostaza) nu sînt decît primii pași în abordarea celorlalte două trăsături proprii sistemelor, care sînt autoorganizarea și ierarhia... Prin proprietatea de ierarhizare înțelegem capacitatea unui sistem de a fi în același timp suprasistem pentru părțile sale și subsistem în componența altor sisteme. Nu este greu de constatat conformitatea acestui mod de abordare în știință și cunoaștere cu tezele de bază ale materialismului dialectic".*[2]

Deși ideea de „sistem" nu este nouă, gîndirea filosofică și științifică modernă a adus un important spor de cunoaștere pentru a parcurge drumul de la sistem la structură, adică la aspectul relativ invariabil al sistemului, prin cercetarea căruia pot fi dezvăluite atît trăsăturile generale, cît și legitățile care prezidează existența și funcționarea diferitelor categorii de sisteme. Intenția teoriei generale a sistemelor este de *„a formula principii valabile pentru sisteme în general, independent de natura elementelor lor componente".*[3] Iar principala ei consecință o constituie introducerea unei noi viziuni științifice (denumită *sistemică*), grație virtuților metodologice ale triadei conceptuale „sistem-structură-funcție" în cercetarea totalităților (ansamblurilor) organizate. Teoria generală a sistemelor marchează astfel o schimbare radicală față de vechea paradigmă proprie viziunii „atomiste" a științei clasice. Aceasta considera că orice totalitate poate fi descompusă în elemente componente (elemente chimice, celule, senzații elementare, indivizi în liberă competiție etc.), sperînd că prin simpla reunire a lor — teoretică sau experimentală — ar putea reconstrui și face inteligibilă totalitatea de la care s-a plecat. Dar aplicarea unui asemenea procedeu analitic — care a adus gloria unui Galilei sau Descartes — depinde de două condiții pe care nu le mai întîlnim în cazul sistemului, al complexităților organizate cu multe variabile în interacțiune. Prima : interacțiunile între elemente să fie destul de slabe sau inexistente, pentru a fi neglijate. A doua : relațiile care descriu comportamentul părților componente ale unui întreg să fie liniare, astfel încît ecuațiile care descriu comportamentul întregului să aibă aceeași formă ca și cele referitoare la comportamentul părților, iar procesele parțiale să poată fi însumate pentru a obține procesul total. Or, aceste condiții nu mai sînt îndeplinite de ceea ce desemnăm prin conceptul de sistem. Se știe astăzi că un sistem devine absolut neinteligibil dacă i se studiază izolat părțile, întrucît el are proprie-

---

[2] M. Malița, Prefață la volumul *Sisteme în științe sociale*, Editura Academiei R.S.R., București, 1977, p. 9–10.

[3] L. von Bertalanffy, *Théorie générale des systèmes*, Dunod, Paris, 1973, p. 36.

Scanned with OKEN Scanner

tăți noi, distincte de cele ale componentelor și nederivabile din însumarea lor. Este necesar să construim modele abstracte, surprinzînd relațiile invariante care pot explica fizionomia și dinamica sistemelor. Sistemele fiind structurate, nu se poate porni în explicarea lor nici de la întreg spre parte (ca în concepțiile organiciste), nici de la parte spre întreg (ca în concepțiile atomiste), ci numai de la constelația de raporturi invariante care le caracterizează. De aici apare necesitatea studierii structurii pentru a înțelege sistemul.

Delimitîndu-se de accepțiunea tradițională (prefigurată în istoria gîndirii filosofice încă de Platon și Aristotel), conceptul modern de *structură* s-a constituit inițial în matematică, începînd cu surprinderea structurii „grupului" de către E. Galois și ajungînd pînă la abordarea novatoare propusă de N. Bourbaki. Aceasta permite degajarea structurilor celor mai generale cărora li se pot supune „elementele" matematice, oricît de variate și oricare ar fi domeniul lor de proveniență, făcînd total abstracție de natura lor particulară.[4] Din acest mod de a pune problema s-au desprins două sensuri ale conceptului modern de structură, conducînd fie spre abordări mai apropiate de experiență, fie spre modelul lingvistic. Primul sens, mai general, este cel în care — cum remarcă J. Piaget — prin structura unui sistem înțelegem ansamblul coerent de *transformări* care asigură *autoreglarea* unei *totalități* (ireductibile la părțile componente).[5] Noțiunea de structură devine astfel aplicabilă ori de cîte ori elementele sînt reunite într-o totalitate care, prin conexiunile ei interne, prezintă proprietăți noi, ireductibile la proprietățile elementelor componente (ca în cazul structurilor vitale, al structurilor psihice sau în cel al structurilor sociale). Al doilea sens este cel constituit în ultimele decenii, îndeosebi sub influența matematicii și a lingvisticii lui F. de Saussure[6]. Acum, accentul se deplasează spre *modalitatea* de construire a unui sistem, spre *modelul abstract* care explică schema sa de funcționare și principiile ce stau la baza coeziunii sale interne. *„Prin conceptul de structură* — scrie Cl. Lévi-Strauss — *nu este desemnat un presupus «nucleu» al obiectului sau o configurație a sa, senzorial-perceptibilă, ci un model abstract apt să facă inteligibile rațional regulile care guvernează transformările și asigură funcționalitatea unui sistem; principiul fundamental este că noțiunea de structură... nu se referă la realitatea empirică, ci la modelele construite după*

[4] *„Structura matematică... se aplică unor mulțimi de elemente a căror natură nu este specificată; pentru a defini o structură se dau una sau mai multe relații în care intervin aceste elemente...,* se postulează pe urmă că acolo unde relațiile date satisfac anumite condiții (care sînt enumerate) acestea sînt axiomele structurii considerate. A face teoria axiomatică a unei structuri date înseamnă a deduce consecințele logice ale axiomelor structurii, *interzicîndu-ne orice altă ipoteză* cu privire la elementele considerate, în particular, orice ipoteză cu privire la «natura» lor proprie." (N. Bourbaki, *Arhitectura matematicii, în Logică și filosofie*, Editura Politică, București, 1966, p. 545).

[5] J. Piaget, *Structuralismul*, Editura Științifică, București, 1973, p. 7.

[6] Precizăm că Saussure utiliza termenul „sistem" cu sensul pe care Lévi-Strauss îl atribuie noțiunii de „structură" și includea lingvistica într-o mai cuprinzătoare „știință a semnelor" (semiologia).

Scanned with OKEN Scanner

ea."[7] Tocmai o asemenea nouă concepție a structurii generează controversate *probleme filosofice*, prin utilizarea ei în cercetarea unor sisteme culturale situate dincolo de granițele lingvisticii.

Conceptul de „structură", în accepțiunea sa modernă de model abstract, cristalizîndu-se mai întîi în matematică, a pătruns în fizică odată cu matematizarea ei (care implica interpretarea *fizică* a unor modele formale). Evoluția fizicii (ca și cea, analogă, a chimiei sau biologiei) ridică abordării structurale și o problemă filosofică : cum sînt structurile logico-matematice apte să ofere un cîmp de posibilități care — grație unor interpretări pertinente de ordin fizic, chimic, biologic etc. — să fie racordate la semnificații determinate, înscrise într-un cîmp problematic al științelor ? Cu toate acestea, incontestabil, ceea ce alimentează dezbaterile filosofice actuale în jurul conceptului de structură este faptul că structuralismul a reînnoit demersul metodologic în științele *umane*. Iar încercarea de a surprinde problematica general-filosofică a structuralismului în științele umane ne conduce spre domeniul *lingvisticii*, care — începînd cu lecțiile ținute de Saussure (1906–1911), trecînd prin „modelul fonologic" introdus de R. Jakobson (1929) și ajungînd pînă la gramatica transformațional-generativă a lui N. Chomsky (1957) — a adus o contribuție decisivă la constituirea conceptului modern de structură.

Pornind de la modelul lingvistic chomskian, Cl. Lévi-Strauss argumentează că dificultatea cunoașterii structurii unor sisteme de înrudire sau de mituri, dificultate datorată existenței simultane a unor niveluri diferite ale comunicării și ale gîndirii mitice, este similară aceleia întîmpinate și depășite de lingvistică. În acest context se evidențiază relevanța metodologică a distincției între *limbă* și *vorbire*, prin care Saussure a arătat că limbajul prezintă două aspecte complementare : unul structural, celălalt statistic. Vorbirea reprezintă un act individual al unui om concret care se adresează semenilor. Ea dispune de libertate de expresie, de variații, căci fiecare individ are maniera sa specifică de a mînui cuvintele și frazele, dar această libertate se desfășoară în limite riguros stabilite, căci el doar combină semne (nu le creează) și le combină pe baza unui cod comun. Tocmai acest cod comun este limba, care reprezintă aspectul social al limbajului ; ea este instituția socială rezultată dintr-un vast „contract", dintr-un ansamblu de convenții statornicite între oameni pentru a exprima idei. Individul care vorbește și vrea să se facă înțeles nu poate să modifice această convenție colectivă, ci trebuie să i se conformeze. Limba este un adevărat cod pentru că are consistența sa proprie, asigurată de interrelațiile elementelor sale interne, de un ansamblu de reguli care constituie, de fapt, structura limbajului și permit să se explice cadrul general invariant în care apar transformările pe planul vorbirii, existînd o relație univocă între structură, pe de o parte, și un grup de comportamente posibile pe planul vorbirii, pe de altă parte. În acest sens, utilizarea conceptului de „structură" permite îndepărtarea progresivă de re-

[7] Cl. Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, *ed. cit.*, p. 336 ; deși, în textul citat, autorul are în vedere îndeosebi structura socială (surprinzînd „deosebirea dintre două noțiuni adeseori confundate, adică aceea de *structură socială* și aceea de *relații sociale*", ultimele fiind doar materie primă întrebuințată pentru construirea modelelor care scot în evidență *structura socială* însăși"), principiului i se conferă valabilitatea generală pentru „formele de analiză structurală utilizată în diferite domenii" (p. 336).

Scanned with OKEN Scanner

prezentări, limba nemaidescriind experiența umană, așa cum rețeaua de longitudini și latitudini nu descrie lumea senzorial-perceptibilă, ci îi surprinde doar „logica" ei.

Conceptul de *structură* desemnează, dintr-o asemenea perspectivă, „constelația" raporturilor necesare dintre elementele unui sistem, raporturi invariante și independente de elemente (deci, formalizabile), care oferă explicația „codului" tuturor transformărilor posibile în interiorul sistemului dat.

Implicînd o abordare prin excelență topologică și relațională, conceptul de structură — cu distincțiile de rigoare între sensul dat pe Piaget și cel special presupus de modelul chomskian — devine aplicabil oriunde avem de-a face cu sisteme ale căror elemente sînt articulate în totalități cu organizare internă, astfel încît proprietățile întregului și ale componentelor depind de tipul invariant de interacțiuni care guvernează toate transformările posibile și autoreglările sistemului. Într-o asemenea interpretare, structura implică o relativă invarianță, dar numai față de un anumit grup de transformări; de aceea, analiza ei se poate efectua cu șanse teoretice sporite în cadrele conceptuale ale filosofiei marxiste, care, demonstrînd universalitatea devenirii, reliefează unitatea dialectică a stabilității și instabilității, a continuității și discontinuității, a repetabilității și irepetabilității.

„Modelul lingvistic" și specificul metodei structurale. Cum s-a putut constata, adevărata știință-pilot pentru metoda structurală în științele umane, în accepția structuralistă modernă, a fost lingvistica. De altfel, studiul sistemelor de înrudire efectuat prin metoda structurală pornește de la modul cum lingvistica cercetează sisteme fonologice și scoate în evidență structura lor.

Lingviștii au fost primii care au înțeles că nu trebuie pornit studiul structurii de la *reprezentări*, ci de la *semne*, de la studiul riguros al limbii (ca un ansamblu structurat în care raporturile definesc termenii). Modelul lor de abordare structurală face abstracție de subiectul care vorbește și de istorie, spre a surprinde logica internă a sistemului, subliniind prioritatea relațiilor asupra elementelor. Structura nu mai este considerată acum în sensul ei tradițional, ca o formă de organizare a unui sistem reperabil nemijlocit în realitatea empirică, ci în sensul modern, ca model abstract. Analiza structurală a lingvisticii s-a dovedit fertilă în etnologie (Lévi-Strauss), în psihanaliză (J. Lacan), în analiza operelor plastice (P. Francastel), în analiza economică (M. Godelier), în poetică sau teoria discursului literar (R. Barthes, Tz. Todorov), în toate domeniile în care demersul științific explorează structura sistemelor de semne. Structuralismul, în ipostaza lui metodologică și nu încea doctrinară, desemnează principiile operatorii care au deschis perspectiva constituirii unor științe riguroase și formalizabile, prin constituirea unui nou obiect al lor, semnul, analizabil în termenii structurali ai raporturilor dintre semnificant și semnificat.*

* În cadrul semioticii (ramură a științei, inițiată de Ch. W. Morris, care se ocupă cu studiul general al semnelor), prin *semnificant* înțelegem aspectul direct perceptibil al unui semn, iar prin *semnificat* aspectul conținut și desemnat de primul (de exemplu: rîsul, plînsul sau gesturile sînt *semnificanți*, iar o anumită stare afectivă sau volitivă exprimată este *semnificatul*; în semnul A, *semnificantul* este aspectul grafic, perceptibil, iar *semnificatul* poate fi sau prima literă a alfabetului, sau vocala respectivă, sau o judecată universal-afirmativă etc.).

Scanned with OKEN Scanner

În acest fel a procedat Cl. Lévi-Strauss, dezvăluind analogii între *discurs* (reguli lingvistice și *alianță* (reguli de rudenie) în virtutea faptului că ambele sînt domenii ale comunicării, în care se schimbă *semne* (într-o abordare de ordin formal, femeile fiind considerate, ca și cuvintele, semne *sui-generis* destinate unui anumit tip de comunicare). „*Într-o altă ordine de realitate* – scrie autorul *Antropologiei structurale* – *fenomenele de înrudire sînt fenomene de același tip ca fenomenele lingvistice*", astfel încît devine posibil „*de a considera regulile de căsătorie și sistemele de înrudire ca un fel de limbaj, adică un ansamblu de operații destinate să asigure între indivizi și grupuri un anumit tip de comunicare. Faptul că mesajul este constituit aici de către femeile grupului care circulă între clanuri, neamuri sau familii (și nu, ca în limbajul propriu-zis, de cuvintele grupului care circulă între indivizi) nu alterează cu nimic identitatea fenomenului, considerat în ambele cazuri*"[8].

Proliferarea metodei structurale constituie o reacție legitimă în fața ideii că obiectul științelor umane ar putea fi sesizat nemijlocit, la nivelul reprezentării. Ea deplasează analiza pertinentă în științele umane la nivelul constelației de raporturi care prezidează funcționarea unei totalități, mai precis la nivelul *sistemelor de semne* prin care transmiterea unui cod printr-o rețea de comunicare devine posibilă.

Așa cum arată Lévi-Strauss, utilizarea metodei structurale este, în anumite cazuri, singura cale prin care omul de știință transportă faptele sociale în laborator. Aici el se străduiește să le reprezinte sub formă de modele, luînd totodată în considerație nu termenii, ci relațiile între termeni. El tratează apoi fiecare sistem de relații ca un caz particular al altor sisteme, reale sau numai posibile, și caută explicația lor la nivelul regulilor de transformare care permit să se treacă de la un sistem la altul, dincolo de ceea ce observația lingvistică sau etnologică poate să sesizeze.

Cel ce apelează la abordarea structurală va constata, de exemplu, că ansamblul obiceiurilor unui popor este marcat de un stil și formează un sistem, numărul acestor sisteme fiind limitat tocmai pentru că societățile omenești nu creează niciodată „din nimic", ci aleg anumite combinații dintr-un repertoriu ideal, care poate fi reconstituit. Prin analiza *structurii sistemului*, tratată în termenii unor raporturi între semne, apare posibilă inventarierea tuturor obiceiurilor observate, a tuturor celor imaginate în mituri, a celor evocate în jocuri și visuri, realizîndu-se un fel de „tabel periodic", ca cel al elementelor chimice, în care toate obiceiurile, reale sau pur și simplu posibile, pot fi grupate în familii, așa încît variațiile apar raportate la reguli identice de transformare, iar recunoașterea celor adaptate efectiv de societăți poate fi lesne corelată cu integrarea în funcționarea de ansamblu a sistemului.

Metoda structurală dezvoltă un număr de principii metodologice, un ansamblu de reguli care, prin generalizare, pot fi denumite *reguli de analiză structurală*.

În prim-plan pare a se situa *regula imanenței*, în virtutea căreia analiza se plasează exclusiv în interiorul sistemului investigat, operînd temporar, din considerente metodologice, o „închidere" a sistemului respectiv de semne. Important, în mod deosebit, este faptul că, dezvăluind organizarea internă a unei totalități, analiza structurală stabilește regularități nu pe baza asemănărilor, ci a *diferențelor*, grupînd și ordonînd deosebirile și, îndeosebi, opozițiile binare (unde relațiile dintre elemente sînt de complementaritate). Atunci

[8] Cl. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 43, 75.

Scanned with OKEN Scanner

cînd se utilizează metoda structurală, lingvistul sau etnologul ajunge la o explicare a comunicării între culturi nu prin generalitatea abstractă a naturii umane, ci prin posibilitatea traducerii opozițiilor dintr-un limbaj în altul, în virtutea mecanismelor și reglărilor comune.

Pe lîngă alte reguli[9], în strategia metodologică a structuralismului un loc aparte îl ocupă *regula variației diacronice*, care permite explicarea variațiilor sistemului prin invarianții structurali. Pornind de la distincția între *sincronic* (raportul între termenii coexistenți) și *diacronic* (raportul între termenii succesivi), analiza structurală începe cu studiul raporturilor sincronice și rămîne mult timp la acest nivel, ceea ce a dus la obiecția „privilegierii sincronicului". Această obiecție (pe care o aduce, printre alții, J. P. Sartre)[10] este parțial întemeiată, întrucît istoria obiectului este redusă de structuralism la actualizarea unui număr limitat de posibilități. Scopul analizei structurale este însă tocmai descoperirea principiilor („codului") care guvernează variațiile diacronice, deci și schimbările, transformările. Chiar dacă timpul și istoria nu ocupă un loc central în analiza structurală, a vorbi despre diacronie înseamnă a afirma că deosebirile succesive (deci temporale) pot fi studiate ca și cele simultane (spațiale), transformările ascultînd de reguli invariante pe care le putem descoperi prin analiza structurală. Nu excluderea temporalității și istoriei este aici caracteristică, ci — cum spune textual Cl. Lévi-Strauss — considerarea diversității stărilor unei societăți *în timp* ca un caz particular al diversității coexistînd *în spațiu*.

Prin urmare, metoda structurală implică un ansamblu de procedee axate pe recunoașterea și compararea diferențelor, a rețelelor structurale și dezvăluie transformările posibile, astfel încît relațiile de poziție între elementele unui sistem să rămînă invariante atunci cînd elementele sînt supuse variației. Forța explicativă a conceptelor ei operatorii a fost efectiv probată.

În primul rînd, valoarea metodei structurale rezidă în rigoarea pe care o asigură cercetării, grație înaltului grad de formalizare, al eliminării referințelor la subiect și la experiența trăită. Metoda structurală implică o *epistemologie a modelului*, care renunță la punctul de vedere empirist (căci structura nu este sesizabilă la nivelul relațiilor perceptibile între fenomene, ci trebuie construită de rațiune deasupra aparențelor, deasupra reprezentărilor), după cum renunță și la ceea ce apare conștiinței imediate a subiecților sub forma unor trăiri.

Dar, prin aceasta, metoda structurală permite, *în al doilea rînd*, depășirea opoziției între atomism și organicism, centrînd explicația pe dezvăluirea constelației interne de rapor-

---

[9] Pentru cunoașterea lor („regula pertinenței", „regula comutării", „regula de integrare"), ca și pentru exemplificarea modalităților de aplicare a acestor reguli, vezi L. Grünberg, *Opțiuni filosofice contemporane*, Editura Politică, București, 1981, p. 184–186; 189–192.

[10] J. P. Sartre: *Interviu* publicat de revista *L'arc* (reprodus în Secolul 20, nr. 5/1967, p. 84). Cl. Lévi-Strauss precizează însă: *„fenomenele sincronice prezintă ...o omogenitate relativă, datorită cărora sînt mai ușor de studiat decît fenomenele diacronice"*, dar ele conturează „o etapă preliminară a cercetării, fecundă în măsura în care permite formularea, în termeni mai riguroși decît se face de obicei, a problemelor de... istorie. Dialectica structurală nu contrazice, așadar, determinismul istoric: ea îl reclamă și îi dă un nou instrument" (*Op. cit.*, p. 290, 352).

Scanned with OKEN Scanner

turi care dau semnificație atît totalității cît și fiecărui element component. Se ajunge, astfel, la o corelare dialectică a analizei și sintezei, la surmontarea tradiționalei opoziții între descriere și explicație.

În al treilea rînd, ea relevă conexiunile interne, raporturile dintre elementele componente ale unei totalități, disociind acele raporturi interne fundamentale care constituie codul tuturor transformărilor — reale sau posibile — proprii unui sistem. Valoarea ei cognitivă decurge, astfel, din *„principiile care servesc ca bază pentru analiza structurală : economie de explicație, unitate de soluție, posibilitate de a reconstitui ansamblul pornind de la un fragment și de a prevedea dezvoltarea ulterioară pe baza datelor actuale"*.[11]

Abordarea structurală dă, *în al patrulea rînd*, un fundament științific metodei comparativiste (prin luarea în considerare a invarianților care explică variația deosebirilor), marcînd un pas decisiv pe linia demistificării conceptualizării care a compromis, prin verbalism, discursul în științele umane. Ea introduce rigoare intelectuală, chiar dacă absolutizarea ei — datorată ignorării dialecticii „obiectivitate—subiectivitate" — eșuează într-un raționalism ultraformalist și într-un „antiumanism teoretic". Dar, o dată cu aceasta, apar evidente interferențele de ordin filosofic ale metodei structurale și riscurile *triplei ei reducții* (în raport cu trăirile subiectului, cu istoria și cu contextul social), care reclamă o temeinică înțelegere dialectică a raportului „structură-practică" și „structură—istorie".

Putem face abstracție temporar, pe traiectul cognitiv, de subiectivitate, de istorie, dar nu trebuie să uităm că structura nu este *un dat*, ci un *proces*, că practica nu este numai *structurată*, ci și *structurantă*. Cum spune sugestiv L. Blaga : *„Vîntul îl auzi, ce-i drept, în copaci, dar nu-l fac copacii"*.[12]

2. Dialectica materialistă și structuralismul

De la metoda structurală la filosofia structuralistă. Metoda structurală coexistă cu un larg evantai de interpretări filosofice. Pluralitatea interpretărilor filosofice se aplică prin polivalența de sensuri a conceptului de „structură", prin particularitățile modelului lingvistic inițial, prin diversitatea filoanelor ideatice și prin independența relativă a metodei față de consecințele teoretice.

Dar dacă, în cele mai multe cazuri, interpretările filosofice sînt implicite și nu afectează valoarea operațională a abordării structurale, tentativa de a ridica postulate *metodologice* la rangul de postulate *ontologice* și de a oferi pe baza lor o explicație a lumii în ansamblul ei, o *filosofie structuralistă* este inconsistentă teoretic. De altfel, filosofia structuralistă (cel puțin așa cum transpare din lucrarea lui M. Foucault *Cuvintele și lucrurile*) îndeplinește, independent de subtilitatea analitică și capacitatea de problematizare a autorului, o funcție socială precisă în contextul confruntărilor ideologice contemporane. Cînd Faucault afirma că trebuie eliminate din filosofie *„problemele raportului omului cu lumea, problema realității, a fericirii și toate obsesiile care nu merită deloc să fie*

[11] Cl. Lévi-Strauss, *op cit.*, p. 253.
[12] L. Blaga, *Elanul insulei*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977, p. 101.

Scanned with OKEN Scanner

probleme teoretice", că „*sistemul nostru nu se ocupă deloc de ele*", că ar trebui să abandonăm orice ideologie și, în primul rînd, „*să ne eliberăm de umanism*", el promovează — în numele *filosofiei* structuraliste — „*o ideologie a nonideologiei*" de factură tehnocratică. „*Trebuie să înțelegi semnificația ideologică a acestor afirmații*" — menționează J. P. Sartre, adăugînd : „*într-o civilizație tehnocratică nu mai există loc pentru filosofie, afară numai dacă nu se transformă ea însăși în tehnică*".*

Filosofia structuralistă absolutizează metoda structurală, acordîndu-i suveranitate nelimitată. Limitele ei sînt astfel desconsiderate. Or, modelul teoretic construit de Lévi-Strauss, care s-a dovedit deosebit de fertil în antropologie, are ...defectele calităților lui. Toate explicațiile sale au fost posibile datorită unei distincții nete între *structuri de cod* și *structuri de rețea*. Întrucît orice sistem de comunicare presupune o clasă de obiecte comunicabile, un ansamblu de mesaje și un ansamblu de canale între emițător și receptor (prin care mesajele sînt schimbate), Lévi-Strauss distinge net regulile care guvernează ansamblul de mesaje („structuri de cod") de regulile care guvernează exclusiv un ansamblu de schimburi („structuri de rețea"). Antropologia sa structurală pleacă de la ipoteza că sistemele socio-culturale sînt guvernate *sau* de structuri de cod (în cazul miturilor, de exemplu, întrucît „canalele" nu influențează asupra „mesajelor"), *sau* de structuri de rețea (ca, de pildă, în cazul schimburilor matrimoniale, unde „rețelele" schimburilor nu sînt influențate de conținutul comunicării). Modelul constituit reduce de fapt *comunicarea la limbaj*, or, sistemele socio-culturale nu pot fi asimilate total unor modele de limbaj.

Absolutizările metodei structurale se explică, printre altele, și prin faptul că, dincolo de problemele vagi, imprecise cu care se confruntă cercetătorii din antropologia culturală, ei au putut identifica, în societățile zise „primitive", structura precisă a relațiilor de rudenie, care se pretează la matematizare, la o utilizare a procedurilor logicii simbolice elementare, la o abordare riguroasă. S-a conturat astfel tendința de a aduce în prim-planul cercetării structura identificabilă riguros și de a lăsa în umbră sau de a subordona acestei structuri factori sociologici sau axiologici mai puțin susceptibili de abordare riguroasă, deși mai importanți. Pornind de la o asemenea constatare, W. van O. Quine atrăgea pe drept cuvînt atenția că „*relațiile de rudenie joacă un rol prea mare în antropologie tocmai din cauza consolării metodologice pe care o oferă*", considerînd că este de datoria sa să semnaleze „*pericolul de a matematiza domeniul de cercetare datorită strălucirii algoritmului într-o zonă periferică*". În acest mod apare riscul de a se aduce în prim-plan acele probleme care oferă cel mai bine posibilitatea folosirii cu succes a metodei structurale și a matematizării, „*chiar dacă ele nu sînt problemele care ar trebui să stea în centrul atenției*". „*Aceasta este o metodolatrie* — remarca Quine —, *tendința de a obține mai multă satisfacție din metode decît din rezultatele lor*".[13]

---

* Vezi interviurile publicate de M. Foucault și J. P. Sartre în *Secolul 20*, nr. 5/1967, p. 57 și 88.

[13] W. van O. Quine, *Success and Limits of Mathematization*, in *Theories and Things*, Belknap Press of Harvard U. P., Cambridge, 1981, p. 153.

Scanned with OKEN Scanner

Ca o consecință a menționatei „metodolatrii", apare și riscul potențial al transformării unei reducții *operaționale* (separarea sincronicului de diacronic și a conceptului de experiența trăită) într-un postulat *metafizic* (conform căruia structura exclude definitiv principiul istorismului și raportarea la subiectivitatea umană). Ceea ce era doar un risc potențial devine eroare reală la Foucault, care convertește ambițiile științifice ale antropologiei structurale a lui Lévi-Strauss în veleitățile *totalizatoare* ale unei „antropologii filosofice" ce tratează întreaga istorie a culturii, din epoca Renașterii pînă astăzi, în termenii unor „mutații" sau „rupturi" între cadrele transcendentale ale unor structuri de limbaj (numite *épistémé*). De aceea, la Foucault structuralismul nu este separabil de o nouă filosofie transcendentală, în care *„locurile primează în raport cu ceea ce le ocupă"* și în care omul apare doar în ipostaza de obiect, întrucît „adevăratul subiect este structura însăși"[14]. Într-un asemenea caz se realizează trecerea de la o metodă fertilă la o doctrină care, deși evită să se prezinte ca o filosofie, este de fapt o filosofie apropiată de neopozitivism prin proclamarea unei arhitecturi imobile a conceptelor, prin excluderea totală a subiectivității, a istorismului, a valorilor și prin reducerea omului la un simplu obiect epuizabil prin hieratismul glacial al unor coduri abstracte care neglijează atît subiectivitatea umană, cît și contextul practicii umane. Oricît ar părea de paradoxal, erijat în doctrină filosofică, structuralismul ajunge să dea gir tocmai interpretărilor dogmatice pe care își propunea să le combată. Reducînd „sensul" la un „efect al unor raporturi poziționale" și negînd autodinamismul, el ajunge la un fel de dogmatism al interdicțiilor, la justificarea structurilor existente, la nihilism axiologic. Promovînd *anti-istorismul teoretic*, reprezentanții structuralismului doctrinar nu mai găsesc suportul pentru a explica înlocuirea ordinii existente și justifică o societate industrială pragmatizată și tehnocratizată, care alterează simțul umanului.

În egală măsură, filosofia structuralistă, așa cum poate fi ea degajată din lucrările lui M. Foucault, se caracterizează prin *antiumanism teoretic*. Neputința de a urca de la structuri la activitatea umană care le dă naștere generează concluzia că trebuie eliminat conceptul de „om" sau, în cel mai bun caz, redus la o sumă de coordonate derivabile din condițiile sale de existență, independent de istoria sa, de subiectivitatea și finalitatea sa specific umană.

Considerînd că însuși conceptul de om s-a constituit în raport cu o anumită modalitate a limbajului la sfîrșitul secolului XVIII, M. Foucault afirmă : „omul este o invenție" căreia gîndirea științifică actuală îi arată lesne „data recentă și sfîrșitul apropiat". Înlăturarea „prejudecății umaniste" apare astfel ca principalul comandament al filosofiei structuraliste, care proclamă, semi-metaforic și semi-programatic, „moartea omului".[15]

---

[14] G. Deleuze, *A quoi reconnait-on le structuralisme ?* în *Histoire de la philosophie*, vol. 8, *Le XX-e siècle*, sous la direction de François Châtelet, Hachette Litterature, 1977, Paris, p. 306, 312.

[15] M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, p. 398.

Scanned with OKEN Scanner

Structuralismul doctrinar confundă tendința legitimă a cunoașterii științifice spre *desubiectivizare*, spre rigoare sporită și înalt grad de obiectivitate, cu *dezumanizarea*, neglijînd faptul că demersul filosofic este de neconceput fără o dimensiune axiologică (care-și pune pecetea asupra specificului conceptelor, declarate abuziv drept „non-teoretice"), iar omul nu este capriciu absurd al naturii sau o ipoteză la care trebuie să renunțăm pentru a obține obiectivitatea științifică.

Obstacolul epistemologic de nedepășit pentru filosofia structuralistă pare a-l constitui „asimilarea" adecvată, la nivelul discursului filosofic, a principalei achiziții a metodei structurale : transformarea demersului cognitiv în științe ca urmare a reconstruirii obiectului lor în termenii unor relații între semne. Structurile pe care le analizează Foucault sînt, de fapt, scheme figurative, fundate nu prin articulații în interiorul semnului, ci printr-o permanentă trimitere pe planul reprezentării. Or, cum s-a remarcat, acesta este un bizar „structuralism fără structuri"[16], deoarece structurile nu pot fi puse în raport cu o conștiință virtuală. Ele funcționează altfel decît conștiința. De aceea, pentru a găsi structura unui mit, Lévi-Strauss nu-l interpretează, ci îl supune, în cadrul totalității respective, unor transformări, conform regulilor care prezidează sistemul de semne. Orice filosofie care menține primatul reprezentării refuză metoda structurală chiar în momentul cînd pare s-o urmeze. Mult comentata afirmație a lui Foucault cu privire la „moartea omului" (care vizează *definirea* omului și nu *existența lui*) izvorăște de fapt din desconsiderarea activității constructive a gîndirii, implicată de abordarea structural-sistemică.

Raportul dintre structură și geneză în perspectiva dialecticii materialiste. Inovația semnificativă adusă de pătrunderea analizei structurale în diferite sectoare ale cercetării științifice este receptată adecvat de filosofia marxistă care, încă din momentul constituirii ei, a marcat o ruptură radicală cu tradiția empiristă a întemeierii discursului filosofic la nivelul reprezentării. „*Niciodată* — remarcă Althusser — *cunoașterea nu se află, cum ar vrea cu disperare empirismul, în fața unui obiect pur care să fie identic cu obiectul real... Cunoașterea nu lucrează asupra obiectului real, ci asupra propriei sale materii prime... în sensul precis pe care i-l dă Marx în Capitalul, adică o materie deja elaborată, transformată tocmai prin impunerea structurii complexe, care o constituie ca obiect al cunoașterii*"[17]. În întreaga sa operă, Marx a urmărit consecvent construirea unui model apt să facă inteligibilă rațional structura ascunsă, schema internă de funcționare a sistemului capitalist, pornind de la premisa că „*înțelegerea structurii societății burgheze permite totodată cunoașterea structurii tuturor formelor sociale dispărute*"[18]. Interesant este, în mod special, faptul că pentru Marx analiza structurală constituie un punct de plecare pentru o minuțioasă analiză istorică și că, din perspectivă genetică, însăși structura devine comprehensivă, metoda dialec-

[16] J. Piaget, *Structuralismul*, *ed. cit.*, p. 156.
[17] L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Editura Politică, București, 1970, p. 101.
[18] K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, E.S.P.L.P., București, 1954, p. 232.

Scanned with OKEN Scanner

tică prezentîndu-se ca o unitate a analizei structural-funcționale cu analiza *istorico-genetică*, presupunînd studiul originii și evoluției structurilor corespunzătoare, ca produs istoric al unui proces autonom de echilibrare, în virtutea căruia coerența structurală apare nu ca realitate statică, ci ca virtualitate dinamică.

Tocmai de aceea încercările de „lectură structuralistă" a operei teoretice a lui Marx nu reușesc să „asimileze" metateoretic specificul metodologic al gîndirii sale dialectice. Marx a construit în *Capitalul* o teorie de o complexitate superioară celor structurale, pe care nu o surprind analizele care vor s-o subsumeze termenului generic de „structuralism". Valoarea metodologică a demersului utilizat de Marx constă în abordarea structuralității din perspectiva unei teorii care ar putea fi numită „organizațională", în măsura în care o asemenea calificare ar sugera că obiectul epistemic îl constituie structura unei „entități istorice" (aflată în evoluție, deschisă la mediu și geneză, susceptibilă a oferi „spațiu de joc" subiectivității umane).

Numai după asemenea delimitări și datorită lor putem înțelege de ce interpretarea structuralității din perspectiva dialecticii materialiste apare privilegiată prin disponibilitățile sale de a valorifica, din *perspectivă filosofică*, achizițiile metodei structurale.

În primul rînd, prin modul cum înțelege *raportul dintre cod și sens*. Cl. Lévi-Strauss recunoaște că a preluat de la Marx cerința „decodificării" instituțiilor sociale spre a le descifra sensul lor pentru om și a le cunoaște geneza. Dar, dacă din perspectiva filosofiei structuraliste decodificarea înseamnă și dezumanizare, din perspectivă marxistă decodificarea apare ca o etapă necesară a unei interpretări existențiale și axiologice, a descifrării sensului pentru om, în consonanță cu dubla natură a filosofiei — cognitivă și valorizatoare — pe care structuralismul doctrinar nu o ia în considerație.

În al doilea rînd, prin modul cum explică *raportul între structură și praxis*. Dialectica materialistă depășește principalul avatar al filosofiei structuraliste — inoperantă în explicarea trecerii de la o structură la alta. Concepînd practica atît ca *structurată* dar și ca *structurantă*, filosofia marxistă consideră structurile ca *rezultat*, dar și ca *proces*, punîndu-le în corelație cu activitatea umană prin care omul este mereu condiționat de structuri și mereu le depășește. Astfel, dialectica marxistă devine astăzi indispensabilă analizei structurale, corelînd-o cu analiza istorico-genetică și ajungînd să explice trecerea de la o structură la alta.

În al treilea rînd, prin dezvăluirea *raportului între istorie și structură*. Dacă filosofia structuralistă nu poate explica diacronicul decît într-o manieră reducționistă (privilegiind sincronicul), teoria marxistă a contradicției dialectice permite depășirea falsei alternative : „istorie fără structură" sau „structură fără istorie". Fiecare sistem apare, din această perspectivă, ca avînd o structură determinată, dar care include în sine resursele propriei depășiri. Pentru Marx, oamenii acționează în structuri socialmente și istoricește determinate, dar prin activitatea lor practică pot depăși structurile care-i condiționează, manifestîndu-se în modul cel mai autentic ca autori ai propriei lor istorii. Materialismul dialectic și istoric consideră abordarea structurală ca o etapă necesară a cercetării,

Scanned with OKEN Scanner

oricăror sisteme, fără a neglija însă că acest nivel de cunoaștere nu este singurul și nu poate fi nici ultimul. Pentru a se surprinde, de exemplu, valoarea — atunci cînd analizăm sistemele culturale — se trece prin momentul abstract al analizei structurale, dar acesta este depășit printr-o reintoarcerea *la om, la istorie*. De aceea, nu este justificat să reducem studiul omului la studiul structurii operelor umane sau să sacrificăm pe altarul produsului atît producătorul cît și actul producerii. Structura are coordonate obiective care dobîndesc sens doar prin activitatea umană și nu pot fi surprinse decît prin decodificare în raport cu un model uman. Metodei structurale, transformată de cei ce o absolutizează într-o filosofie care opune „lumea omului" și „lumea științei", i se deschide șansa de a deveni un instrument eficace pentru o analiză în care rigoarea teoretică și patosul umanist se armonizează și se îmbogățesc reciproc.

Prin urmare, dacă multiplele doctrine structuraliste s-au dovedit caduce, metoda structurală este viabilă și intră inevitabil în conexiune cu cercetările genetice și funcționale, aspirînd mereu spre noi „deschideri" și noi „sinteze", tocmai în virtutea faptului că îi este proprie o dialectică imanentă. Așa cum structuralismul oferă un „instrument" metodologic indispensabil modului de gîndire dialectic, filosofia marxistă oferă abordării structurale viziunea integratoare care-i permite să nu-și trădeze rațiunea ei de a fi.

Scanned with OKEN Scanner

8

SOCIETATEA CA SISTEM

Materialismul istoric a pus în evidență notele calitative definitorii prin care societatea, ca sistem, cu înalt grad de complexitate, se distinge de toate celelalte sisteme existente în univers, inclusiv de cele biologice.

Societatea nu poate fi redusă la nici una din componentele sale și nici nu reprezintă doar suma lor. Ea se prezintă ca un sistem relativ deschis, hipercomplex, capabil nu numai de autoreglare, ci și de autoperfecționare, nu numai de autoconservare, ci și de autodepășire a propriei sale organizări.

În ansamblul orientărilor contemporane care recurg la o tratare sistemică a fenomenelor și proceselor sociale, concepția filosofică marxistă se distinge prin caracterul ei *materialist*, punînd în evidență — în cadrul sistemului social global și al mișcării acestuia — rolul determinant al modului de producție și, totodată, prin abordarea *dialectică*, întrucît corelează ideea de sistem cu cea de autodezvoltare, surprinzînd unitatea sincroniei și diacroniei. Îmbinînd organic viziunea sistemică cu principiul istorismului, materialismul dialectic deplasează accentul de la tradiționala tratare speculativ-deductivistă a unei societăți „în genere" spre explicarea structurii și funcționalității variatelor tipuri de societăți, cu determinațiile lor concret-istorice.

1. Categoria de formațiune socială și implicațiile ei teoretico-metodologice

Formațiunea socială. Conceptul care desemnează societatea omenească într-o formă concretă a existenței, pe o treaptă determinată a dezvoltării ei, sub aspectul organizării sale sistemice atotcuprinzătoare, este cel de *formațiune socială*[1]. Acest concept vizează sistemul social total, respectiv ansamblul aspectelor, laturilor, nivelurilor structurale ale societății date, în conexiunea și interdependența lor necesară. Ca moduri istorice ale societății umane, formațiunile sociale reprezintă trepte în dezvoltarea legică a societății, deosebindu-se între ele prin trăsături esențiale.

[1] În operele lui Marx și Lenin mai întîlnim termenii de *formațiune economică, sistem social, formațiune social-economică, orînduire socială*, folosiți ca sinonimi cu cel de *formațiune socială*.

Fiecare componentă a formațiunii sociale constituie, la rîndul ei, un sistem relativ de sine stătător, un subsistem al sistemului social total. Raporturile relativ constante dintre elementele sistemului social reprezintă *structura* acestuia[2].

În analiza unui sistem de o asemenea complexitate, cum este formațiunea socială, sînt necesare desprinderea și evidențierea unui element fundamental, nodal, a celui care joacă rolul determinant în modul de a fi și în evoluția sistemului în ansamblu. În înțelegerea și explicarea elementelor sistemului social total, materialismul istoric ia drept punct de plecare modul de producere a bunurilor materiale. Referindu-se la faptul că economiștii și sociologii burghezi din acea vreme *„plasează într-o dezordine poetică factorii economic, politic, moral etc."*, Lenin scria : *„Numai concepția materialistă a istoriei aduce lumină în acest haos și oferă posibilitatea unei concepții largi, coerente și raționale asupra sistemului de economie socială istoricește determinat, ca fundament al unei orînduiri istoricește determinate a întregii vieți sociale a omului"*[3].

Orice formațiune socială se caracterizează — și se distinge de o alta —, înainte de toate, printr-un sistem propriu și specific al *relațiilor de producție*. Determinate la rîndul lor de caracterul și nivelul *forțelor productive* — împreună cu care alcătuiesc modul de producție specific formațiunii sociale date —, relațiile de producție determină, în ultimă instanță, toate celelalte relații sociale (politice, juridice, morale etc.), instituțiile în care acestea se cristalizează, precum și viața spirituală. În concordanță cu natura relațiilor de producție se constituie diferitele grupuri sociale, macro- și microstructura grupală a societății.

Evidențiind locul determinant al sistemului relațiilor de producție în cadrul formațiunii sociale, concepția materialistă asupra istoriei ia în considerație, totodată, rolul și însemnătatea tuturor factorilor ce intră în structura și dinamica de ansamblu a societății, are în vedere unitatea și interdependența tuturor elementelor sistemului social total. Dinamismul formațiunii sociale presupune funcțiile specifice, ireductibile ale fiecărui element (aspect, palier) al vieții sociale, exercitarea rolului lor în autoreglarea și dezvoltarea generală a sistemului. Astfel, istoria politică a societății nu se confundă cu istoria sa economică și nici istoria culturii cu cea a relațiilor economice, dar toate se împletesc și contribuie la istoria generală a societății. Complexitatea sistemului social total se manifestă atît prin acțiunea întregului asupra părților sale, cît și prin interacțiunea subsistemelor (pe fundalul, în ultimă instanță determinant, al subsistemului economic). Tocmai interacțiunile și, implicit, contradicțiile ce-i sînt inerente reprezintă resorturile interne ale devenirii formațiunii sociale ca sistem.

Fiecare formațiune socială se distinge prin legități specifice de constituire și funcționare, de transformare, pe care propria sa dialectică le face istoricește posibile și necesare. Viziunea sistemică și cea istorică sînt inseparabile în concepția materialistă despre istorie și societate, care evi-

---

[2] A nu se confunda acest concept *(structura societății)* cu altele desemnate prin termeni similari : se vorbește uneori de *structura economică* (pe care se ridică *suprastructura)* ; alteori, de *structura socială*, în sensul structurii grupale a societății (de ex. structura de clasă), de macro- și micro- structura socială etc.

[3] V. I. Lenin, *Recenzie la cartea lui A. Bogdanov*, în *Opere complete*, vol. 4, Editura Politică, București, 1961, p. 38.

dențiază faptul că sistemul social nu poate fi nici constituit, nici transformat după bunul plac de către indivizii ce-l compun, că el impune cadrele și limitele activității lor. Această concepție subliniază că tocmai prin acțiunile oamenilor se realizează orice transformare a sistemului social, că numai în și prin ele se manifestă legile obiective ale constituirii, ființării și devenirii unei formațiuni sociale. Dezvoltarea progresivă a societății și perfecționarea indivizilor se condiționează reciproc.

Valoarea metodologică a conceptului de formațiune socială. Surprinzînd aspectele esențiale ale societăților concrete, conceptul de formațiune socială, ca abstracție teoretică, ocupă un loc central în edificiul materialismului istoric, îndeplinind în cadrul acestuia un rol metodologic de primă importanță. Elaborarea și utilizarea acestui concept au însemnat o ruptură cu speculațiile sterile, neștiințifice despre societate în general și, implicit, constituirea unei teorii filosofice, științific fundamentate, despre structura și dinamica de ansamblu ale societății, care îmbină organic analiza structurală cu cea istorico-genetică a vieții sociale.

a) Conceptul de formațiune socială a permis și permite sesizarea *repetabilității* în viața socială. În istoria gîndirii sociale are o îndelungată tradiție ideea potrivit căreia o știință nemotetică (bazată pe recunoașterea și cunoașterea legilor) este imposibilă în domeniul socialului, deoarece aici fenomenele sînt individuale, nu există repetare. Introducerea categoriei de formațiune socială, prin surprinderea specificului relațiilor de producție în ansamblul raporturilor sociale și dezvăluirea rolului lor determinant, în ultimă instanță, a făcut posibilă constatarea unui anumit gen de repetabilitate și regularitate. Este vorba atît despre repetarea trăsăturilor și proceselor *esențiale* în dezvoltarea țărilor și comunităților umane aparținînd aceleiași formațiuni sociale (ca expresie a prezenței unor legi generale ale respectivei formațiuni), cît și de repetarea în orice tip de formațiune socială a celor mai generale legi sociale, a relațiilor de determinare dintre subsistemele sistemului social total (de exemplu, în fiecare formațiune socială existența socială determină conștiința socială, baza determină suprastructura etc.).

Trăsăturile fundamentale ale fiecărei formațiuni sociale se repetă, cu relativă constanță și regularitate, pe meridiane și paralele diferite ale globului terestru și în momente diferite. Feudalismul s-a caracterizat prin aceleași relații de producție, prin același sistem ierarhic de dependență între caste și pături în toate țările care au cunoscut această orînduire, fie în Europa Occidentală, fie în Orientul îndepărtat. Capitalismul prezintă aceleași contradicții de clasă, izvorîte din proprietatea capitalistă asupra mijloacelor de producție. *„Fiecare orînduire socială a avut și își are forma proprie de proprietate asupra mijloacelor de producție, astfel încît* — așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu — *socialismul realizează o nouă formă de proprietate asupra mijloacelor de producție — proprietatea comună a oamenilor muncii, de stat și cooperatistă..."*[4]. Socialismul prezintă și alte determinații fundamentale generale, care-i conferă o fizionomie distinctă, cum ar fi: desființarea

[4] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 27–28.

Scanned with OKEN Scanner

claselor exploatatoare, puterea de stat a clasei muncitoare și a aliaților ei, procesul de omogenizare socială, afirmarea ideologiei revoluționare etc. În fiecare țară, în fiecare etapă a dezvoltării sale, formațiunea socială prezintă determinații specifice, rezultate din istoria proprie a țării respective, din nivelul dezvoltării sale economice, din particularitățile naționale etc. Înțelegerea și luarea în considerație a raportului dialectic dintre general și particular constituie — așa cum se subliniază în Raportul la Congresul al XIII-lea — o cerință fundamentală pentru elaborarea și afirmarea unei linii politice adecvate în construirea societății socialiste și comuniste.

Conceptul de formațiune socială face posibilă surprinderea repetabilității fenomenelor și proceselor din societate, oferind premisa descoperirii legilor sociale, a înțelegerii dezvoltării societății ca proces istoric natural.

b) Conceptul de formațiune socială permite fundamentarea unei *tipologii științifice a societăților umane*, necesară pentru a înțelege succesiunea lor istorică. Modul de a fi determinat al constituirii, funcționării și succesiunii formațiunilor sociale își găsește expresia în faptul că toate popoarele au străbătut, în linii mari, aceeași cale a devenirii istorice. Fiecare formațiune socială a constituit și constituie o treaptă în dezvoltarea progresivă a societății umane, avînd legături organice atît cu formațiunea socială care a precedat-o, cît și cu aceea care-i urmează. Marx menționează că „*în linii generale, modurile de producție asiatic, antic, feudal și burghez-modern reprezentau, respectiv, epoci de progres ale formațiunii economice a societății*"[5]. Ulterior, s-a încetățenit tipologia celor cinci formațiuni sociale (comuna primitivă, sclavagismul, feudalismul, capitalismul și comunismul). Ea generalizează însă dezvoltarea istorică îndeosebi a unor popoare europene. Extrapolarea ei asupra tuturor zonelor geografice ar conduce la desconsiderarea complexității proceselor social-istorice. Nu toate comunitățile omenești luate aparte au parcurs toate etapele amintite și mai ales nu toate le străbat în același fel. Astfel, nu toate comunitățile sociale ale Europei antice au trecut prin faza societății sclavagiste, cel puțin nu în forma „clasică" greco-romană a acesteia. La fel, în contemporaneitate există popoare care n-au trecut prin toate formațiunile sociale antagoniste, după cum există opțiuni pentru socialism în țări care n-au parcurs în prealabil treapta dezvoltării capitaliste. Prin urmare, faptul că dezvoltarea fiecărui popor se înfățișează ca succesiune a unor formațiuni sociale nu înseamnă, implicit, că aceste trepte sînt aceleași pentru toate colectivitățile.

Diversitatea căilor prin care s-a constituit situația actuală pe glob, situație atît de diferită de la țară la țară, varietatea modalităților de parcurgere a principalelor trepte istorice ale organizării complexe a societății întemeiază recunoașterea pluralității viitorului.

În cadrul multiplelor posibilități de evoluție viitoare se impune însă, pe termen lung, pentru fiecare popor — ca legitate generală a dezvoltării societății — trecerea omenirii spre comunism.

Conceptul de formațiune socială oferă criteriul adecvat de clasificare a societăților de astăzi, caracterizarea globală corectă a acestora. În zilele noastre se utilizează și alte criterii

---

[5] Karl Marx, *Contribuții la critica economiei politice, Prefață*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 13, Editura Politică, București, 1962, p. 9.

Scanned with OKEN Scanner

pentru clasificarea societăților. Este pe larg încetățenită împărțirea țărilor în bogate și sărace, dezvoltate, slab dezvoltate sau în curs de dezvoltare. Această împărțire este de mare importanță pentru elaborarea strategiei de făurire a unei noi ordini economice mondiale. În alte cazuri, se vorbește despre societăți industriale (chiar postindustriale) și preindustriale, criteriul de clasificare fiind în acest caz nivelul bazei tehnico-materiale a societății. În toate aceste cazuri și în altele similare sînt surprinse *unele* trăsături ale societăților contemporane, trăsături care, ele singure, nu definesc un sistem social total.

Printr-o abordare unilaterală, reducționistă, absolutizînd rolul tehnicii în definirea vieții sociale, o serie de gînditori nemarxiști (S. M. Lipset, R. Aron, D. Bell, A. Touraine) consideră că în prezent nu mai există o justificare pentru clasificarea societăților în „socialiste" și „capitaliste", deoarece, pe baza revoluției științifico-tehnice care asigură dezvoltarea furtunoasă a forțelor de producție, are loc o dezvoltare „convergentă" a diferitelor societăți către o așa-zisă „societate industrială unică" sau „societate postindustrială". Trebuie să subliniem însă că formațiunile sociale sînt caracterizate nu numai printr-o anumită treaptă de dezvoltare a forțelor de producție, a tehnicii și tehnologiei, printr-un anumit venit național ci, înainte de toate, prin relațiile de producție și structurile social-politice determinate, care au la rîndul lor consecințe majore asupra întregului mod de viață al oamenilor. Atît o țară dezvoltată, industrială cît și una în curs de dezvoltare poate fi capitalistă sau socialistă. Reflecția teoretică asupra societăților contemporane trebuie să se ridice dincolo de evidențierea uneia sau alteia dintre trăsăturile unui sistem social, pentru a putea surprinde ansamblul trăsăturilor esențiale, structurale și dinamice ale unei societăți ca întreg, ca sistem social total. Tocmai acestea sînt surprinse în conceptul de formațiune socială.

c) Conceptul de formațiune socială are relevanță teoretico-metodologică pentru studiul diferitelor fenomene și procese sociale, reclamînd ca acestea să fie abordate în contextul legăturilor lor multiple cu alte fenomene și procese din cadrul sistemului dat și cu sistemul respectiv în totalitatea lui. Cerința *analizei concrete a fenomenelor și proceselor sociale* (precum evoluția structurii de clasă, dinamica suprastructurii instituționale etc.) implică, astfel, înțelegerea acestora în contextul formațiunii sociale de care aparțin, în funcție de caracteristicile etapei date a dezvoltării acesteia. Chiar și în abordarea fenomenelor și proceselor denumite globale sau mondiale — ca, de exemplu, problemele creșterii economice, ale resurselor de materii prime și energetice, cele ecologice și demografice — se impune luarea în considerare a cadrului de referință pe care-l constituie formațiunea socială.

d) Conceptul de formațiune socială este indispensabil pentru *periodizarea* științifică a *istoriei*, pentru surprinderea sensului dezvoltării sociale. Implicînd înțelegerea procesului istoric ca o succesiune necesară, progresiv-ascendentă de sisteme sau orînduiri sociale, acest concept constituie fundamentul teoretic al principiului dialectic al istorismului în abordarea și interpretarea vieții sociale. Diferitele formațiuni sociale constituie principalele „diviziuni" ale istoriei, principalele perioade în care se încadrează mersul evenimentelor. Uneori, pentru desemnarea acestor perioade mari se folosește termenul de *epocă* ; în acest sens se vorbește de epoca antică sau epoca medievală, accepția termenului de epocă — în asemenea cazuri — fiind sinonimă sau foarte apropiată cu cea a formațiunii sclavagiste, respectiv a formațiunii feudale. Se utilizează conceptul de epocă și pentru

Scanned with OKEN Scanner

distingerea, în cadrul aceleiași formațiuni sociale date, a unor faze sau trepte, cu caracteristici structurale și dinamice diferite. În această accepție, ne referim la epoca feudalismului timpuriu sau tîrziu în cadrul formațiunii sociale feudale, la epoca imperialistă în cadrul formațiunii sociale capitaliste etc. În fine, conceptul de epocă mai poate viza răstimpuri în istoria unuia sau altuia din subsistemele formațiunii sociale. De exemplu, din unghiul de vedere al istoriei dezvoltării forțelor de producție se vorbește despre epoca pietrei, a bronzului, a fierului, a mașinismului, a automatizării, a informatizării. În istoria filosofiei și artei se vorbește despre epoca Renașterii, a luminilor, epoca filosofiei clasice germane etc. Particularitățile unor asemenea epoci trebuie întotdeauna cercetate în conexiune cu cele ale perioadelor corespunzătoare din dezvoltarea de ansamblu a sistemului social global.

Societatea socialistă multilateral dezvoltată. Elaborarea conceptului de societate socialistă multilateral dezvoltată reprezintă una dintre cele mai importante contribuții ale Partidului Comunist Român la dezvoltarea teoriei revoluționare. Înțelegerea corectă a conceptului de societate socialistă multilateral dezvoltată face necesară raportarea lui la conceptul de formațiune socială. Trecerea de la formațiunile antagoniste, clădite pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție, la formațiunea socială comunistă este un proces istoric de lungă durată și deosebit de complex. Marx a prevăzut — în *Critica Programului de la Gotha* — că între societatea capitalistă și cea socialistă se va afla o perioadă a transformării revoluționare a celei dintîi în cea de-a doua : faza, treapta primă, inferioară a formațiunii comuniste a fost denumită de Marx socialism.

Ca primă fază a formațiunii comuniste, societatea socialistă cunoaște ea însăși perioade și trepte distincte ale dezvoltării. Etapa făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate în România, pe care o parcurgem, reprezintă procesul de maturizare a societății socialiste în ansamblu, presupunînd progresul armonios al tuturor subsistemelor ei, pe temelia unei puternice dezvoltări economice. În acest sens, Congresul al XIII-lea al partidului, stabilind obiectivul fundamental al cincinalului 1986—1990, preconizează că „*vom acorda o atenție deosebită dezvoltării forțelor de producție, precum și perfecționării relațiilor sociale și de producție pe o bază nouă, continuînd cu fermitate procesul de transformarea revoluționară a societății*"[6]. Principiul multilateralității se afirmă, așadar, în direcționarea dezvoltării forțelor de producție și asigurarea unei dezvoltări echilibrate, proporționale a tuturor ramurilor economiei naționale, asigurîndu-se totodată perfecționarea relațiilor socialiste de producție în toate componentele lor, realizarea unei concordanțe cît mai depline a acestora cu caracterul și nivelul forțelor de producție. Dezvoltarea multilaterală a socialismului presupune, de asemenea, perfecționarea sistemului politic, afirmarea largă a democrației socialiste, muncitorești, adîncirea procesului omogenizării sociale, îmbogățirea culturii socialiste și formarea profilului moral-spiritual în consonanță cu valorile specifice umanismului revoluționar.

Așa cum arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, prin stabilirea obiectivului strategic al făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, avem

[6] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 16.

Scanned with OKEN Scanner

în vedere „toate laturile vieții sociale — baza materială, conducerea și dezvoltarea democrației, rolul tot mai important al științei, activitatea ideologică, politico-educativă. Am dat formularea de «multilateral dezvoltată» societății noastre viitoare pentru a nu se crea neînțelegeri, pentru a nu se lăsa loc neglijării vreunei laturi a activității, pentru a nu se trage concluzia că, vorbind de societatea socialistă dezvoltată, ne-am referi numai, sau mai cu seamă, la dezvoltarea bazei materiale"[7]. Societatea socialistă multilateral dezvoltată apare, din această perspectivă, ca acea etapă a procesului de edificare a noii orînduiri care precede nemijlocit și pregătește trecerea la comunism.

2. Corelația dintre bază și suprastructură; rolul activ al suprastructurii socialiste

Dialectica bazei și suprastructurii. Ca și conceptele de existență socială, formațiune socială, mod de producție etc., cele de bază și suprastructură au fost introduse în filosofia socială de întemeietorii materialismului dialectic și istoric.

În prefața la *Contribuții la critica economiei politice*, Marx folosește categoriile de bază și suprastructură în contextul înțelegerii societății ca sistem. „*În producția socială a vieții lor, oamenii intră în relații determinate, necesare, independente de voința lor — relații de producție —, care corespund unei trepte de dezvoltare determinată a forțelor lor de producție materiale. Totalitatea acestor relații de producție constituie structura economică a societății, baza reală pe care se înalță o suprastructură juridică și politică și căreia îi corespund forme determinate ale conștiinței sociale*".[8]

Prin *bază* desemnăm totalitatea relațiilor de producție, istoricește constituite.[9] Ea cuprinde nu numai relațiile de producție dominante, ci *totalitatea relațiilor de producție* existente în societatea concretă dată, indiferent de tipul sau forma lor. Baza economică a societății poate fi omogenă sau eterogenă, atunci cînd, alături de relațiile de producție dominante, caracteristice formațiunii sociale date, există și alte relații de producție (rămășițe ale formațiunilor anterioare sau germeni ai formațiunilor următoare). Relațiile de producție dominante sînt cele care își pun pecetea asupra fizionomiei bazei economice, determinînd, în ultimă instanță, celelalte subsisteme ale sistemului social total. „*În fiecare formă de societate* — scria Marx — *există o anumită producție care determină locul și influența tuturor celorlalte producții și ale cărei relații, în consecință, de asemenea determină locul și influența tuturor celorlalte relații*"[10].

Baza economică a societății are — ca de altfel toate fenomenele sociale — un caracter istoric. Fiecare formațiune socială are propria sa bază economică, aceasta dezvoltîndu-se pe tot parcursul existenței formațiunii sociale date.

Suprastructura cuprinde totalitatea concepțiilor cu caracter ideologic (idei politice, juridice, morale, artis-

---

[7] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construcției societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Editura Politică, București, 1983, p. 62.

[8] Karl Marx, *Contribuții la critica economiei politice. Prefață*, în *op. cit.*, p. 8–9.

[9] Se mai folosesc, ca sinonime, expresiile de *bază economică* sau *structură economică*.

[10] Karl Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. 1, Editura Politică, București, 1972, p. 40.

Scanned with OKEN Scanner

tice, filosofice, religioase), a raporturilor care se statornicesc în funcție de ele și a instituțiilor care le mijlocesc obiectivarea. Ridicîndu-se împotriva denaturării marxismului în direcția unui determinism economic vulgar, Engels a reliefat alcătuirea complexă a suprastructurii și relațiile mediate dintre diferitele elemente ale acesteia. În concepția materialistă despre societate, factorul economic este considerat ca fiind, în ultimă analiză, determinant, „*dar diferitele elemente ale suprastructurii : formele politice ale luptei de clasă și rezultatele ei..., formele juridice..., oglindirea tuturor acestor lupte reale în mințile participanților, teoriile politice, juridice, filosofice, concepțiile religioase.. exercită de asemenea o influență asupra desfășurării luptelor istorice...*"[11].

În linii esențiale, *raportul dialectic dintre bază și suprastructură* poate fi surprins numai luînd în considerare, în unitatea lor, următoarele aspecte : rolul determinant al bazei, independența relativă și rolul activ ale suprastructurii.

Procesele din structura economică a societății determină — în moduri diferite — ansamblul suprastructurii și diferitele elemente componente ale acesteia. În corespondență cu baza economică se modelează celelalte relații sociale, instituțiile, concepțiile politice, juridice, morale, filosofice, artistice, religioase. Deoarece baza economică a societății capitaliste are caracter antagonist, în cadrul suprastructurii acestei societăți vom găsi, pe lîngă statul capitalist și instituțiile subsumate acestuia, pe lîngă morala, concepțiile politice, juridice etc. burgheze, și instituțiile, organizațiile, ideologia clasei muncitoare, ale altor clase și categorii sociale ale populației.

Rolul determinant al bazei economice în raport cu suprastructura se manifestă și în aceea că în urma schimbării structurii economice se schimbă în mod corespunzător, mai curînd sau mai tîrziu, și întreaga suprastructură a societății. Pe temeiul constituirii relațiilor de producție sclavagiste, de exemplu, au apărut statul, dreptul, ideile politice și juridice. Totodată, conținutul și funcțiile suprastructurii politice și juridice evoluează în raport cu transformările din baza economică.

Suprastructura are o independență relativă față de bază, în virtutea mijloacelor specifice prin care se raportează la baza economică diversele componente ale suprastructurii, a interacțiunii dintre aceste componente (astfel încît, în afara corelației „artă-filosofie", „artă-morală" și „artă-politică" nu se poate înțelege determinarea artei, în ultimă instanță, de factorul economic) și a unei anumite continuități în istoria ideilor și instituțiilor.

Dezvoltarea istorică a bazei și suprastructurii nu poate fi înțeleasă fără a lua în considerație unitatea dintre continuitate și discontinuitate. Fiecare nouă formațiune socială are propria sa bază economică și propria sa suprastructură, care însă nu s-au constituit din nimic, fără premise. Relațiile de producție sclavagiste s-au format treptat în cadrul formațiunii comunei primitive, cele feudale în cadrul societății sclavagiste, iar cele capitaliste în cadrul orînduirii feudale.

Diferite elemente ale suprastructurii noii formațiuni sociale socialiste se formează și ele în sînul vechii societăți. Cum se știe, partidul comunist și ideologia sa apar înainte de construirea bazei economice a socialismului. Rolul determinant al bazei

[11] Fr. Engels, *Scrisoare către Joseph Bloch* (21–22 septembrie, 1880), în K. Marx, Fr. Engels, *Opere alese*, vol. 2, Editura Politică, București, 1967, p. 459–460.

Scanned with OKEN Scanner

economice în raport cu suprastructura, se realizează însă, și în acest caz, deoarece apariția partidului comunist și a ideologiei sale în cadrul formațiunii capitaliste este cerută chiar de către baza economică antagonistă a capitalismului. Ca sistem închegat, suprastructura se formează după crearea bazei economice a socialismului.

Baza și suprastructura în socialism. Acordînd importanța cuvenită elementelor de continuitate, materialismul istoric pune în relief aspectele marcante de discontinuitate, de schimbare calitativă, revoluționară în dezvoltarea bazei economice și a suprastructurii. Transformările revoluționare în sfera bazei economice sînt decisive pentru trecerea de la vechea formațiune socială la cea nouă. În urma schimbării revoluționare a bazei economice, și suprastructura trece printr-o asemenea transformare. Cele mai importante momente ale revoluției în planul suprastructurii sînt următoarele : trecerea puterii politice din mîinile clasei care reprezenta și apăra vechea bază economică în mîinile clasei care reprezintă și apără baza economică nouă ; în legătură cu aceasta, schimbarea suprastructurii politice și juridice, înlocuirea vechilor instituții cu altele noi, respectiv transformarea lor în conformitate cu natura nouă a sistemului economic-social ; constituirea unor instituții noi ; transformarea ideologiei noii clase în ideologie dominantă, cu toate repercusiunile acestui amplu proces asupra culturii.

Revoluția socialistă produce cele mai adînci transformări în viața economică, politică, spirituală a societății, deoarece — în comparație cu revoluțiile anterioare — nu schimbă o formă a exploatării cu alta, ci desființează proprietatea privată, exploatarea principalelor surse obiective ale înstrăinării omului. Spre deosebire de revoluțiile burgheze, revoluția socialistă nu se încheie cu revoluția politică, ci începe cu aceasta. Numai prin cucerirea puterii, clasa muncitoare, în alianță cu toți oamenii muncii, poate să treacă la desființarea bazei vechi, la construirea relațiilor economice socialiste ; numai pe temeiul acestora din urmă poate fi edificată noua suprastructură, cu toate relațiile, instituțiile și elementele ideatice care o caracterizează.

Programul Partidului Comunist Român acordă o importanță deosebită dialecticii bazei și suprastructurii în procesul construirii și dezvoltării socialismului în România. Analizînd desfășurarea procesului revoluționar în țara noastră, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta : *„Am străbătut un drum lung pînă la realizarea relațiilor socialiste în sectoarele hotărîtoare ale economiei naționale, am desfășurat o intensă activitate pentru dezvoltarea forțelor de producție și a relațiilor noi. Am încheiat cu succes etapa făuririi relațiilor socialiste unitare, care, în linii generale, se poate aprecia că a durat pînă în anii 1963—1965... Încheierea etapei de făurire a relațiilor socialiste de producție în toate sectoarele economiei naționale a dus la lichidarea pentru totdeauna a proprietății capitaliste, a exploatării omului de către om. Proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție, relațiile de producție și sociale noi, repartiția produsului social și național pe baza principiilor socialiste au devenit temelia dezvoltării economico-sociale a României"*[12]. După consolidarea acestor relații, în conformitate cu Programul partidului adoptat de Congresul al XI-lea, s-a

[12] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, Editura Politică, București, 1982, vol. 22, p. 20—21.

Scanned with OKEN Scanner

trecut la făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, care presupune perfecționarea bazei economice și creșterea rolului activ al suprastructurii. Congresul al XIII-lea marchează trecerea la cea de-a treia etapă a realizării Programului partidului.

Reprezentînd centrul vital al întregii societăți, Partidul Comunist Român a acordat și acordă o deosebită atenție dezvoltării neîntrerupte a suprastructurii politice și juridice, a relațiilor sociale și instituțiilor socialiste, a culturii și conștiinței socialiste. Elaborînd strategia dezvoltării economico-sociale a României în cincinalul 1986–1990 și în perspectivă pînă în anul 2000, documentele Congresului al XIII-lea și, îndeosebi, Raportul prezentat de secretarul general al partidului, au fundamentat pe larg necesitatea obiectivă a creșterii rolului conducător al partidului în societate, în organizarea și desfășurarea întregii opere de construcție socialistă, ca o condiție esențială a făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și a înaintării patriei noastre spre comunism.

În procesul edificării societății socialiste multilateral dezvoltate crește rolul *statului* în asigurarea funcționalității tuturor domeniilor vieții sociale și are loc o evoluție a funcțiilor sale interne și externe. Perfecționarea funcției economico-organizatorice își găsește expresia, printre altele, în valorificarea virtuților noului mecanism economico-financiar, ale autoconducerii muncitorești și autogestiunii economico-financiare, în modernizarea și dezvoltarea armonioasă a forțelor de producție, înfăptuirea noii revoluții agrare, realizarea unei noi calități a muncii și a vieții. O amplificare continuă cunoaște și funcția cultural-educativă a statului, care vizează, în esență, formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste a oamenilor. În condițiile dezvoltării proprietății socialiste, ale aplicării ferme a principiilor socialiste de retribuție, o importanță deosebită capătă și funcția statului de apărare și dezvoltare a avutului obștesc, a cuceririlor revoluționare. În acest sens, sintetizînd experiența țării noastre în edificarea socialismului și pornind de la cerințele obiective ale dezvoltării sociale, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia în Raportul la Congresul al XIII-lea al partidului că progresul României socialiste presupune creșterea și mai puternică a rolului statului în planificarea, organizarea și conducerea unitară a întregii activități economico-sociale, pe baza planului național unic. *„Se poate afirma, fără teama de a greși, că nu se poate pune în nici un fel problema diminuării rolului statului în conducerea unitară a societății. Dimpotrivă, dezvoltarea forțelor de producție, amplificarea fără precedent a activităților economico-sociale impune ca o necesitate obiectivă perfecționarea și creșterea rolului statului pentru asigurarea dezvoltării unitare și armonioase a societății"*[13]. În conjuncție cu funcțiile interne, se îmbogățește conținutul și se lărgește sfera de acțiune a funcțiilor externe ale statului nostru socialist, care promovează o politică activă de apărare a păcii, de colaborare cu toate țările socialiste, cu țările în curs de dezvoltare, cu toate statele lumii pe baza principiilor independenței și suveranității, egalității în drepturi și neamestecului în treburile interne, avantajului reciproc și renunțării la forță în relațiile dintre state.

Permanenta preocupare a partidului nostru pentru dezvoltarea suprastructurii politice și juridice socialiste își găsește o strălucită expresie în

[13] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 41–42.

Scanned with OKEN Scanner

sistemul democrației socialiste, constituit în țara noastră din inițiativa tovarășului Nicolae Ceaușescu, care asigură participarea directă a întregului popor la conducerea societății și a statului. În acest sens, secretarul general al partidului a demonstrat că, în actuala etapă a procesului revoluționar, noțiunea de dictatură a proletariatului este improprie pentru caracterizarea regimului nostru politic, ceea ce impune „*renunțarea cu desăvîrșire la teza dictaturii proletariatului ca necorespunzătoare pentru România și să adoptăm teza statului democrației muncitorești revoluționare, care dă o perspectivă nouă, superioară dezvoltării societății omenești*"[14].

Rolul activ al suprastructurii în raport cu baza economică este un fenomen general, constatabil în toate formațiunile sociale. Acest rol activ, influența suprastructurii asupra bazei economice se accentuează, în condițiile socialismului, mai mult ca în orice altă perioadă istorică precedentă. Faptul are două cauze interdependente. Pe de o parte, suprastructura politică și cea juridică reprezintă principalele instrumente ale constituirii și dezvoltării relațiilor economice socialiste, iar pe de altă parte, edificarea societății socialiste — inclusiv crearea și dezvoltarea bazei sale economice — este un proces conștient, întemeiat pe cunoașterea legilor obiective ale dezvoltării sociale și în care crește în mod deosebit rolul factorului subiectiv. În acest sens, Congresul al XIII-lea al partidului a stabilit noi măsuri, direcții pentru perfecționarea statului democrației muncitorești revoluționare și dezvoltarea sistemului de organisme democratice ale oamenilor muncii, care vor conduce la creșterea continuă a participării active a maselor populare la conducerea statului, a întregii vieți economico-sociale, la democratizarea tot mai largă a societății noastre.

[14] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român* (16–18 decembrie 1982), Editura Politică, București, 1982, p. 47.

Scanned with OKEN Scanner

9

STRUCTURA SOCIALĂ

Ca teorie generală despre structura și dinamica sistemului social global, materialismul istoric oferă principii explicative privind împărțirea populației în grupuri cu statut social specific, raporturile dintre aceste grupuri și rolul lor în cadrul formațiunilor sociale și în procesul devenirii lor istorice.

Prin chiar modul său de existență, omul este o ființă socială care își realizează trebuințele fundamentale în variate configurații grupale. Din multitudinea acestor configurații ne vom concentra atenția asupra structurii de clasă, întrucît — așa cum au demonstrat întemeietorii materialismului dialectic și istoric — ea constituie un cadru de referință bine conturat, cu implicații profunde asupra funcționalității formațiunii sociale.

Structura de clasă este determinată de modul de producție și, în primul rînd, de baza economică, punîndu-și la rîndul ei pecetea asupra fizionomiei suprastructurii ideologice și instituționale. Problematica structurii de clasă vizează explicarea interacțiunilor dintre structura de clasă și ansamblul relațiilor sociale, înțelegerea intereselor de clasă, a raporturilor dintre clase din punct de vedere sincronic și diacronic.

1. Structura de clasă și evoluția ei

Structura de clasă reprezintă acea organizare grupală a societății care aduce în prim plan interacțiunile dintre macrogrupuri, constituite preponderent în virtutea raporturilor față de mijloacele de producție. „*Prin clase* — arăta V. I. Lenin — *înțelegem mari grupuri de oameni care se deosebesc între ele după locul pe care-l ocupă într-un anumit sistem de producție socială istoricește determinat, după raportul lor (de cele mai multe ori formulat și consfințit prin legi) față de mijloacele de producție, după rolul lor în organizarea socială a muncii și deci după modul de obținere și după mărimea acelei părți din avuția socială de care dispun ele.*"[1]

Discuțiile cu privire la conceptul de clasă socială ocupă un loc important în confruntările ideologice

[1] V. I. Lenin, *Marea inițiativă*, în *Opere complete*, vol. 39, Editura Politică, București, 1966, p. 15–16.

Scanned with OKEN Scanner

contemporane. Teoria marxistă este aprofundată în raport cu mutațiile produse în structurile sociale, în interiorul claselor sociale, în contextul transformărilor revoluționare caracteristice epocii actuale. Schimbările produse în ultimele decenii în țările capitaliste, mai ales în cele dezvoltate din punct de vedere industrial, nu afectează însă esența structurii de clasă a acestei societăți și nu pot oferi un temei teoriilor burgheze care susțin că orînduirea capitalistă contemporană și-ar fi schimbat natura, că ar fi devenit o societate nouă prin „deproletarizarea" ei, prin creșterea numerică a păturii mijlocii, prin preluarea funcțiilor de conducere de către tehnocrație. De exemplu, teoreticienii societății „postindustriale" (A. Touraine, D. Bell, Z. Brzezinski ș.a.) încearcă să argumenteze că schimbările în structura socio-profesională, în gradul de calificare a forței de muncă și în nivelul de trai, elimină automat polarizarea socială, conflictele și lupta de clasă, deplasînd accentul de la conflictul bazat pe interese de clasă spre opoziția „conducători-conduși". În acest fel, grupurile sociale sînt separate doar prin gradul de instruire și prin poziția lor ierarhică. Posesia cunoștințelor în cadrul societății „postindustriale" ar conferi putere în același fel în care posesia proprietății o conferea în cadrul societății industriale (secolul al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea). Analiza schimbărilor care au loc în structura socială și de clasă a orînduirii burgheze, în condițiile capitalismului monopolist de stat, demonstrează că acestea s-au produs pe fondul păstrării și acumulării caracteristicilor fundamentale ale capitalismului, al adîncirii exploatării, al ascuțirii contradicțiilor — în primul rînd a contradicției dintre muncă și capital. Clasele sociale fundamentale — burghezia și clasa muncitoare — nu s-au dizolvat într-o imaginară „clasă de mijloc" și nici nu s-au dezagregat într-o pluralitate de grupuri, care să facă inactuală teoria marxistă a antagonismelor dintre clasele cu poziții diferite față de mijloacele de producție, cu interese fundamentale diametral opuse. Asemenea teorii sînt inconsistente teoretic, deoarece ignoră criteriile obiective care stau la baza împărțirii societății în clase, în primul rînd natura proprietății asupra mijloacelor de producție.

Din perspectiva materialismului istoric, structura socială și de clasă are caracter obiectiv, specific, ierarhic, procesual și contradictoriu. Diferențierile sociale și, îndeosebi, structurarea de clasă, se instituie în perioada de destrămare a formațiunii sociale a comunei primitive, apariția claselor — împreună cu alte transformări profunde în modul de producție, în formele de comunitate umană sau în suprastructură — marcînd saltul la formațiunea socială sclavagistă. Datorită nivelului scăzut al uneltelor de producție și tipului de proprietate obștească, comuna primitivă nu se caracterizează prin structură de clasă. Perfecționarea uneltelor, extinderea domeniului obiectului muncii, îmbogățirea și transmiterea prin generații a experienței forței de muncă fac să crească productivitatea muncii, să apară *plusprodusul* (un surplus de produse peste cele strict necesare satisfacerii trebuințelor individuale și familiale). Apariția plusprodusului reprezintă numai o condiție a genezei claselor sociale, fără a constitui însăși cauza acesteia. În fazele anterioare, produsul era distribuit în mod echitabil între componenții grupului familial-gentilic. O dată cu apariția plusprodusului se instituie un cîmp de posibilități ale distribuirii acestuia : să fie repartizat în mod echitabil, să fie însușit în mod individual de unii membri ai grupului social, sau doar o parte să fie distribuită în mod echitabil (cealaltă parte fiind însușită în mod individual).

Scanned with OKEN Scanner

Dintre cele trei posibilități se transformă predominant în realitate cea de-a doua posibilitate, aceea a însușirii în mod individual a plusprodusului. Nu s-a transformat în realitate prima posibilitate menționată, iar cea de-a treia, realizată numai într-o mică măsură, a dus la obștea sătească.

Structura de clasă nu se putea constitui fără apariția plusprodusului, însă cauzele complexe ale scindării societății în clase se află în însușirea individuală inegalitară a acestuia. Așa a apărut raportul „stăpîn-slugă", în care „*stăpînul* – cum spunea Hegel – *se raportează în mod mijlocit la slugă tocmai de către acesta este legată sluga; prin intermediul ființei independente, căci ea este lanțul ei, de care sluga nu a putut face abstracție în luptă... Tot astfel, stăpînul se raportează mijlocit la lucru prin slugă... Stăpînul, care a interpus însă sluga între lucru și el, se unește doar cu neindependența lucrului și se bucură de el în mod pur. Latura independenței el o lasă slugii, care o prelucrează.*"[2]

Structura de clasă este caracteristică formațiunilor sociale de tip sclavagist, feudal, capitalist și socialist. Ea prezintă, totodată, o serie de trăsături specifice de la o formațiune la alta (cu elemente de continuitate și discontinuitate), în funcție de natura relațiilor de producție, de specificul comunitar, de împrejurările concret-istorice, de tradițiile culturale. Caracterul specific al structurii de clasă se conjugă cu cel ierarhic (căci în structura socială complexă clasele diferite exercită un rol diferit în funcție de tipul și forma relațiilor de proprietate: clase dominante și dominate, principale și secundare etc.) și cu cel procesual. Fiecărei formațiuni sociale îi este proprie o structură de clasă, determinată istoric, cu o dinamică proprie, în virtutea căreia, pe baza acumulărilor cantitative, are loc transformarea calitativă a structurii de clasă. Caracterul contradictoriu al interacțiunilor din structura de clasă decurge din raportul diferit al fiecărei clase față de mijloacele de producție și își găsește expresia fie în opoziția intereselor fundamentale ale claselor (în cazul contradicțiilor antagoniste, caracteristice societăților bazate pe exploatare), fie în deosebiri de interese nefundamentale (în cazul contradicțiilor neantagoniste, caracteristice structurii de clasă în socialism).

O clasă socială prezintă ea însăși o structură complexă, condiționată de prezența unor grupări ale clasei și de interacțiunile specifice dintre acestea. În epoca contemporană, în țările capitaliste dezvoltate, spre exemplu, burghezia are o alcătuire complexă și contradictorie, corespunzătoare tipologiei formelor actuale de proprietate privată; ea cuprinde o burghezie nemonopolistă, una monopolistă și oligarhia financiară – cea mai reacționară pătură a clasei capitaliste care, deși inferioară numerește și parazitară, deține adesea rolul dominant în economie și stat, exercitîndu-l prin intermediul unei pături tehnocratice. Această situație își găsește reflex în plan teoretic prin poziții care variază de la promovarea unei politici imperialiste pînă la situarea pe o platformă realistă, în genere progresistă. Evidențierea structurii complexe a unei clase sociale prezintă o semnificație teoretică și practică pentru înțelegerea mai adecvată a realității sociale, a raporturilor intra- și intergrupale într-o etapă dată și, prin aceasta, pentru fundamentarea strategiei și tacticii clasei muncitoare în mobilizarea forțelor progresiste în lupta pentru democrație, emancipare socială și națională.

[2] G. W. Fr. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Editura Academiei, București, 1965, p. 112.

Scanned with OKEN Scanner

În concordanță cu concepțiile, teoriile și doctrinele sale, clasa socială își constituie un sistem de organizații care apără cu mijloace instituționale și pe plan ideologic interesele clasei respective. Prin intermediul lor se formează conștiința de sine a clasei. Axul structurant al acesteia îl constituie conștiința comunității de interese (economice, politice etc.) care determină solidaritatea membrilor clasei respective.

Raporturile dintre clasele proprii unei anumite formațiuni sociale sînt dependente de natura bazei economice. Totodată, asupra lor își pune amprenta atitudinea claselor față de suprastructura instituțională, în mod special față de stat. Aceste raporturi se manifestă diferențiat în succesiunea formațiunilor sociale sau chiar în aceeași formațiune socială, de la raporturi de alianță pînă la lupta de clasă. Izvorul *luptei de clasă* în toate formațiunile sociale antagoniste este proprietatea privată asupra mijloacelor de producție care scindează societatea în proprietari și deposedați, în exploatatori și exploatați, în asupritori și asupriți, generînd contradicții între interesele lor fundamentale. Ca atare, atîta timp cît societatea este împărțită în clase antagoniste, lupta de clasă are un caracter legic, obiectiv și reprezintă forța motrice principală a dinamicii sistemului social, a progresului istoric.

În decursul istoriei lupta de clasă s-a dus în primul rînd între clasele fundamentale, polare ale orînduirilor bazate pe proprietatea privată (sclavi – proprietari de sclavi ; iobagi – feudali ; proletariat – burghezie). *„În toate aceste orînduiri, lupta de clasă, și – în formele corespunzătoare fiecărei etape – lupta împotriva subjugării străine, pentru eliberarea națională, deci lupta împotriva exploatării sociale și a asupririi naționale, a constituit forța motrice a transformărilor revoluționare, a progresului omenirii."*[3]

Manifestată la început spontan, lupta de clasă capătă noi determinări o dată cu apariția proletariatului – clasă „purtătoare" a unui nou mod de producție care exclude orice exploatare și asuprire socială sau națională. Prin conținut, scopuri și consecințe, lupta clasei muncitoare reprezintă treapta superioară a luptei de clasă. În lupta împotriva capitalului, în vederea eliberării de exploatare și asuprire, a construirii noii orînduiri sociale, clasa muncitoare se aliază cu țărănimea și cu alte categorii de oameni ai muncii.

Lupta proletariatului împotriva burgheziei cuprinde la început domeniul *economic*, extinzîndu-se, mai ales o dată cu elaborarea socialismului științific și unirea lui cu mișcarea muncitorească, în domeniul *politic*. Lupta politică a proletariatului este expresia conștientizării intereselor sale fundamentale de clasă, a misiunii sale istorice, avînd ca obiectiv revoluția socialistă și, prin ea, cucerirea puterii. O importanță deosebită pentru mobilizarea clasei muncitoare în direcția realizării programului politic o are lupta împotriva ideologiei burgheze, pentru însușirea ideologiei marxiste. Formele luptei de clasă a proletariatului (economică, politică, ideologică) nu se manifestă independent una de alta ; ele se interpătrund, constituind o acțiune conjugată împotriva relațiilor de producție capitaliste, a instituțiilor politice și a ideologiei care le justifică necesitatea.

Lupta de clasă are un caracter istoric. Fiind legată prin natura sa de anumite formațiuni sociale, caracteri-

[3] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Editura Politică, București, 1983, p. 7.

Scanned with OKEN Scanner

zate prin proprietatea privată asupra mijloacelor de producție, ea atinge treapta superioară și ultima, în lupta de clasă a proletariatului.

2. Dinamica structurii sociale în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate

Reprezentînd o profundă transformare în viața societății, revoluția socialistă aduce cu sine, concomitent cu schimbările din modul de producție și din suprastructură, schimbări fundamentale în structura socială și de clasă. Clasele și categoriile de oameni ai muncii din care este alcătuită structura socială a noii societăți, nu mai sînt — sub aspectul unor determinări esențiale — ceea ce au fost în condițiile capitalismului, au alte poziții față de mijloacele de producție și în viața social-politică, sînt definite prin trăsături caracteristice.

Spre deosebire de orînduirile anterioare, împărțite în clase antagoniste, în cadrul cărora clasele fundamentale activează în aceleași ramuri economice (unele ca proprietare și conducătoare ale procesului de producție, iar altele ca producătoare efective), clasele existente în socialism își desfășoară activitățile, în principal, în ramuri economice diferite, fiecare întruchipînd calitatea de proprietar, producător și beneficiar. Ca atare, în aceste condiții pot fi luate în considerare, în calitate de criterii ale definirii claselor specifice socialismului, împreună cu forma de proprietate, locul și rolul lor în diviziunea socială a muncii, privită sub aspect macrosocial.

O analiză profundă a structurii sociale a țării noastre este cuprinsă în *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism.* Există în actuala etapă două clase sociale (clasa muncitoare și țărănimea cooperatistă), corespunzînd existenței celor două forme de proprietate socialistă (proprietatea întregului popor și proprietatea cooperatistă de grup) și ramurilor fundamentale ale economiei naționale (industria și agricultura).

Clasa muncitoare se caracterizează prin următoarele determinații: este producătoare directă a bunurilor materiale, principala forță socială care contribuie la realizarea venitului național; este clasa majoritară a societății; se află în raporturi cu cele mai avansate mijloace de producție; este proprietar colectiv în forma proprietății socialiste a întregului popor; are rolul hotărîtor în conducerea și organizarea procesului de producție; participă la repartizarea produsului social în funcție de cantitatea și calitatea muncii; este clasa conducătoare a societății. Clasa muncitoare este singura clasă socială din istorie care, promovînd concepția sa umanist-revoluționară despre lume, își fixează ca ideal cucerirea puterii politice pentru a o folosi ca mijloc în vederea înfăptuirii societății în care omul este valoare și scop suprem — societatea comunistă.

Țărănimea cooperatistă este legată de proprietatea socialistă de formă cooperatistă și aduce o contribuție importantă la dezvoltarea economico-socială, la creșterea nivelului de trai material și spiritual al întregului popor. Modernizarea agriculturii, precum și trecerea unei părți a forței de muncă din acest sector în industrie și construcții au avut drept consecință o diminuare a ponderii numerice a țărănimii în totalul populației ocupate, dar, în același timp, și o creștere a rolului și semnificației ei sociale, a nivelului de pregătire profesională și culturală.

Din rîndul forțelor sociale importante face parte și *intelectualitatea*: ea nu este un simplu grup profesional, ci o categorie socială complexă,

Scanned with OKEN Scanner

cu un rol esențial în crearea valorilor spirituale și materiale. Ca urmare a transformărilor sociale, economice, politice, a amplificării revoluției științifico-tehnice, a integrării învățământului cu cercetarea și producția, intelectualitatea cunoaște transformări profunde de ordin calitativ și cantitativ. Ea a dobîndit un profil social-politic și ideologic nou, o structură în concordanță cu cerințele obiective ale progresului orînduirii noastre. De asemenea, și alte categorii sociale — personalul din administrație și servicii, micii meseriași din cooperația meșteșugărească, țăranii cu gospodării individuale din zona necooperativizată, meseriașii particulari și liber profesioniștii — în modalități specifice și cu ponderi diferite, participă activ la devenirea societății românești actuale.

Astfel, în ansamblul ei, societatea noastră este alcătuită din clase și categorii prietene, între care se realizează o apropiere continuă în privința condițiilor de muncă, a orizontului tehnico-profesional și de cultură generală, a modului de viață material și spiritual. „*Puternica dezvoltare a forțelor de producție, făurirea noilor relații de producție și sociale* — se arată în Raportul la Congresul al XIII-lea al partidului — *au dus la transformarea revoluționară a structurii de clasă a societății românești*"[4].

Structura socială a societății socialiste se cere a fi înțeleasă prin raportarea ei la sistemul social global și în dinamica ei. În dialectica structurii de clasă din societatea socialistă multilateral dezvoltată se manifestă tendința legică de omogenizare socială, economică, politică, culturală, care pregătește trecerea la societatea fără clase. Omogenizarea nu trebuie înțeleasă ca uniformizare. Ea implică manifestarea multilaterală a creativității individuale. Printre factorii ce contribuie la omogenizarea socială menționăm : dezvoltarea și amplasarea rațională a forțelor de producție pe întreg teritoriul și asigurarea dezvoltării echilibrate și în perspectivă a tuturor zonelor țării ; sistematizarea și modernizarea rețelei de localități urbane și rurale ; perfecționarea activității sociale, a relațiilor interumane, ridicarea gradului de civilizație a tuturor regiunilor țării, intensificarea muncii politico-educative, de formare și dezvoltare a conștiinței socialiste etc. Pe baza acestor factori „*vor dispărea o serie de deosebiri dintre munca fizică și intelectuală, se vor apropia mult condițiile de muncă din diferite sectoare de activitate ale societății. Vor dispărea multe din deosebirile de azi dintre clase, dintre categoriile sociale, accentuîndu-se procesul de ștergere a deosebirilor de clasă și sociale, de omogenizare a societății socialiste românești, de formare a poporului unic muncitor al României socialiste*"[5].

Ca proces dialectic conștient, omogenizarea socială va avea ca rezultat, în perspectiva trecerii la comunism, crearea poporului muncitor unic, marcînd astfel statornicirea unei structuri sociale care va consemna dispariția scindării societății omenești în clase.

3. Masele populare și dialectica vieții sociale

Pentru a determina mai adecvat și mai nuanțat structura grupală și dialectica vieții sociale, perspectiva ma-

[4] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 6.

[5] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 33.

Scanned with OKEN Scanner

terialist-istorică corelează structurii de clasă o altă modalitate de structurare socială, care își găsește expresia în categoria de *mase populare*. Conceptul de mase populare[6] evidențiază raporturile de unitate dintre clasele și grupurile sociale producătoare, precum și, într-un sens mai larg, raporturile specifice, din anumite împrejurări sau etape istorice, dintre clase și categorii sociale care acționează pe linia progresului social.

O analiză concret-istorică dezvăluie conținutul complex al maselor populare, conținut ce diferă de la o formațiune socială la alta. Dar, dincolo de inevitabilele variații concret-istorice, *categoria de mase populare* cuprinde, în primul rînd, clasele și păturile producătoare de bunuri materiale din fiecare formațiune socială, precum și alte grupuri sau clase, ale căror interese fundamentale concordă cu legile obiective ale dezvoltării sociale în etapa respectivă și care participă la lupta pentru progres social.

În formațiunile bazate pe proprietatea privată, poporul este alcătuit din clase și grupuri sociale cu interese diferite, între care există contradicții mai mult sau mai puțin dezvoltate, dar care sînt, în același timp, unite prin interese comune în acțiunea de făurire a progresului social în epoca respectivă. Astfel, în perioada revoluțiilor burgheze, a luptei antifeudale în general, burghezia făcea parte integrantă din popor ori „starea a treia", alături de țărănimea iobagă, de calfe, meseriași, ceea ce nu exclude contradicțiile dintre ea și celelalte grupuri sociale. Nucleul de bază al maselor populare îl constituie, în toate orînduirile bazate pe exploatare, masele muncitoare, în primul rînd principalele clase producătoare. Prin urmare, condiția fundamentală a apartenenței unor clase și categorii sociale, într-o perioadă istorică dată, la masele populare o reprezintă activitatea desfășurată în sensul progresului social.

Ideea de bază a materialismului istoric privind rolul hotărîtor, determinant al activităților și relațiilor economice în geneza și devenirea vieții sociale, a relevat într-un mod original rolul maselor populare, ca forță motrice a istoriei. Tocmai din faptul că producerea și reproducerea vieții materiale constituie „primul act istoric", premisa fundamentală a istoriei, rezultă rolul decisiv al maselor populare. Activitatea maselor de producere a bunurilor materiale se înscrie la baza creației istorice nu numai prin asigurarea „premisei oricărei istorii", cît și prin faptul că activitatea materială constituie temeiul obiectiv al celorlalte activități, implicînd deopotrivă perfecționarea mijloacelor de producție, a forței de muncă, prin care devin necesare „cotiturile istorice", trecerile de la o formațiune socială la alta.

Masele populare au rolul determinant și în viața social-politică. Mișcările social-politice progresiste, revoluționare din diferite epoci s-au impus în istorie prin adeziunea maselor populare la idealurile și programele lor. În revoluțiile burgheze, de exemplu, forța conducătoare a fost o fracțiune sau alta a burgheziei, mai mult sau mai puțin consecvent revoluționară. Lupta maselor populare a asigurat victoria revoluției burgheze, a permis burgheziei să-și instaureze dominația sa politică. Participarea maselor țărănești și a populației sărace orășenești la revoluția burgheză a fost determinată și de faptul că revendicările antifeudale

[6] Considerat în această accepțiune, termenul de *mase populare* este sinonim cu cel de *popor*. Acesta din urmă mai are însă și alte două sensuri : 1) forma istorică de comunitate umană ; 2) populația unei țări.

Scanned with OKEN Scanner

(ca desființarea privilegiilor nobililor, eliberarea țărănimii de servituțile feudale și împroprietărirea ei, lozincile democrației burgheze) corespundeau cu interesele maselor largi de la orașe și sate.

Creșterea ritmului istoriei prin transformările implicate de revoluțiile social-politice constituie, în fond, rezultatul intensificării și amplificării activității maselor largi populare ce caracterizează epocile revoluționare. În procesul revoluției și construcției socialiste își găsește o confirmare deplină teza lui Marx: „O dată cu *profunzimea acțiunii istorice, va crește și amploarea masei care o înfăptuiește*".[7] Revoluția socialistă se deosebește de celelalte tipuri de revoluții social-politice și din punctul de vedere al amplorii și profunzimii transformărilor sociale ce le declanșează, transformări ce angajează creația revoluționară, conștientă a maselor populare, sub conducerea partidului clasei muncitoare. Deosebit de pregnante sînt în epoca noastră acțiunile maselor în determinarea cursului evoluției societății omenești, în soluționarea problemelor privind apărarea păcii, întărirea securității mondiale, crearea unei noi ordini economice și politice internaționale.

Capacitatea creatoare a maselor populare se manifestă prin contribuții esențiale și în dezvoltarea culturii spirituale. Viața spirituală a societății, dinamica ei, se află în multiple relații cu varietatea activităților desfășurate de mase, sînt condiționate de aceste activități. Prin activitatea de producție, acestea creează continuu baza materială necesară existenței și dezvoltării societății în ansamblul ei, deci inclusiv în domeniul culturii. Acțiunile social-politice ale maselor contribuie deopotrivă la progresul culturii; epocilor de frămîntări și transformări sociale le corespund, de regulă, perioade de dezvoltare culturală intensă. Masele își aduc contribuția la dezvoltarea culturii spirituale nu numai prin activități ce constituie premise fundamentale pentru creația culturală, pentru progresul culturii; ele au și importante activități de creație culturală nemijlocită. Chiar și în condițiile exploatării, cînd posibilitățile oamenilor muncii de a-și afirma capacitățile creatoare sînt limitate, masele populare făuresc valori general-umane ce se impun în decursul istoriei. Creațiile folclorice, de exemplu, cuprind adevărate monumente culturale, cu mari influențe asupra vieții sociale în general, asupra culturii în special. Parte integrantă a culturii, creația populară constituie un veritabil mijloc de cunoaștere a trecutului unui popor, a profilului său spiritual și, deopotrivă, un izvor de inspirație.

Amploarea, intensitatea și sensul activității maselor populare în istorie, deși determinate obiectiv, sînt puternic influențate de factori subiectivi, de nivelul de conștiință și gradul de organizare. Socialismul produce un salt atît prin profunzimea și amploarea transformărilor sale, cît și prin creșterea ponderii elementului conștient în cadrul acestor transformări. Lichidarea exploatării și asupririi naționale, trecerea puterii politice și a mijloacelor de producție în mîna poporului, accesul tuturor la valorile științei și culturii reprezintă condiții esențiale pentru manifestarea plenară a maselor populare în creația liberă și conștientă. Rolul crescînd al maselor populare în toate domeniile vieții sociale este indisolubil legat de uriașa muncă organizatorică, politico-ideologică și educativă desfășurată de partid, de activitatea sa de

[7] K. Marx, Fr. Engels, *Sfînta familie*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 2, E.S.P.L.P., București, 1958, p. 91.

Scanned with OKEN Scanner

orientare, coordonare și conducere a tuturor acțiunilor pentru făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare spre comunism. Relevantă este în acest sens aprecierea cuprinsă în Raportul la Congresul al XIII-lea al partidului : „*Tot ce am înfăptuit este rezultatul muncii eroice, pline de abnegație, a minunatei noastre clase muncitoare, care își îndeplinește cu succes misiunea istorică de clasă conducătoare a societății socialiste românești, a minunatei țărănimi cooperatiste, care, în alianță cu clasa muncitoare, aduce o contribuție de seamă la întreaga dezvoltare a patriei, a noii noastre intelectualități, strîns legată de clasa muncitoare și de țărănime, care are un rol tot mai important în transformarea revoluționară a societății*"[8].

Recunoașterea acțiunii hotărîtoare a maselor în făurirea istoriei creează cadrul general pentru înțelegerea locului și *rolului personalității în viața socială*. Ceea ce caracterizează personalitățile și le conferă un rol important în istorie este faptul că ele înțeleg mai devreme și mai profund noua situație istorică, cerințele dezvoltării sociale și acționează, în fruntea maselor populare, pentru realizarea lor. Afirmarea unei personalități istorice este rezultatul conjugării planului social-istoric cu cel individual, al celui obiectiv cu cel subiectiv, al necesității cu întîmplarea. Necesitățile și împrejurările sociale, cerințele progresului, determină ascensiunea în calitate de personalitate a unor oameni cu anumite însușiri ce se cer și pot fi valorificate. Acțiunile marilor personalități, rolul lor în devenirea societății reprezintă un răspuns la necesitățile obiective ale dezvoltării sociale. „*Un om mare* – spune G. V. Plehanov – *este într-adevăr un inițiator, deoarece el vede mai departe decît ceilalți și vrea cu mai multă tărie decît ceilalți. El rezolvă problemele științifice pe care mersul dezvoltării spirituale a societății le-a pus la ordinea zilei ; el arată care sînt noile cerințe sociale, create de dezvoltarea anterioară a relațiilor sociale ; el își asumă inițiativa satisfacerii acestor cerințe.*"[9] Personalitățile nu sînt doar instrumente ale legității și necesității, simpli executanți ai unor imperative istorice, ci oameni dotați cu talent, pricepere și discernămînt în luarea unor inițiative, în alegerea căilor de acțiune. Influența unei personalități proeminente asupra vieții sociale depinde însă de concordanța activității sale cu necesitatea istorică, de natura intereselor clasei pe poziția căreia se situează. Cu cît activitatea personalităților corespunde necesității istorice, cu atît și contribuția lor la dezvoltarea socială este mai însemnată. Așa se explică de ce conducătorii care s-au situat în fruntea marilor mișcări sociale, chemate să înfăptuiască transformări profunde în viața societății, au devenit mari personalități ale istoriei. Adevăratele personalități istorice se afirmă, de aceea, în legătură cu masele populare ; locul lor în istorie este condiționat de măsura în care acțiunile proprii au fost racordate la acțiunile maselor, de gradul în care servesc interesele, aspirațiile, idealurile claselor progresiste, ale poporului. De asemenea, cu cît masele au de înfăptuit obiective mai radicale privind transformarea societății, cu atît ele au nevoie de conducători încercați, capabili să promoveze o linie politică fundamentată realist, axată

---

[8] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 14.

[9] G. V. Plehanov, *Rolul personalității în istorie. Opere filosofice alese*, vol. II, Editura Politică, București, 1961, p. 269.

Scanned with OKEN Scanner

pe un sistem de valori care să le solicite și să le concentreze energia. Această corelație dialectică devine evidentă în situația clasei muncitoare, căreia îi revine misiunea istorică de a înfăptui cea mai profundă transformare revoluționară în viața societății.

Lupta continuă pentru nou, îmbinarea teoriei cu practica, a consecvenței principiale cu atitudinea creatoare față de teoria marxistă, a inițiativei și spiritului revoluționar cu competența, a dragostei față de patrie și a răspunderii pentru destinele socialismului din propria țară cu spiritul de solidaritate internațională, trebuie să constituie trăsături caracteristice ale conducătorilor politici ai clasei muncitoare.

De pe pozițiile personalității devotate clasei muncitoare, poporului român, secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta: *„teoria noastră revoluționară demonstrează în mod incontestabil că nu voința subiectivă a unor personalități este aceea care schimbă cursul dezvoltării omenirii, ci, dimpotrivă, intențiile și actele oamenilor sînt determinate de legile inexorabile ale progresului istoric. Numai în măsura în care personalitățile înțeleg tendințele obiective ale acestor legi, necesitățile imperioase ale mersului înainte al societății, ele pot aduce o contribuție pozitivă la transformarea lumii, la înfăptuirea aspirațiilor și idealurilor înaintate ale omenirii, ale fiecărei națiuni în parte. În evoluția progresistă a societății omenești contribuția decisivă o aduc masele largi populare, lupta lor conștientă pentru făurirea propriei istorii, în concordanță cu cerințele legităților obiective ale dezvoltării sociale."*[10]

În societatea socialistă multilateral dezvoltată, pe măsura desfășurării procesului revoluționar, are loc adîncirea omogenizării claselor, a categoriilor sociale, apropierea lor economică, politică și culturală. Perspectiva materialist-dialectică concepe omogenizarea ca opusă uniformizării, egalitarismului, ea realizîndu-se pe fondul și prin împlinirea individualității umane ca personalitate creatoare, ca personalitate multilaterală. Dezvoltarea raporturilor dintre clase, dintre categoriile sociale și profesionale, omogenizarea socială, pregătesc condițiile făuririi poporului unic muncitor, *„...cel care va făuri, în concordanță cu năzuințele sale,* așa cum se arată în Programul Partidului Comunist Român, *cea mai dreaptă orînduire din lume, orînduirea comunistă".*

[10] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 11, Editura Politică, București, 1975, p. 376.

Scanned with OKEN Scanner

10

FORMELE ISTORICE DE COMUNITATE UMANĂ

Cunoaşterea structurii complexe a vieţii sociale implică şi cercetarea acelor forme de organizare socială în care trăiesc şi activează în comun membrii societăţii, a grupurilor relativ de sine stătătoare numite *comunităţi umane*.

Noţiunea de „comunitate umană" are accepţii variate. Dacă există un consens în privinţa faptului că oamenii trăiesc în anumite comunităţi, părerile diferă atunci cînd se precizează semnificaţia conceptului. Uneori, noţiunea de „comunitate" este considerată, în sens larg, ca sinonimă celei de „grup". În această accepţie atributul de „comunitate umană" poate fi conferit tuturor grupurilor de oameni, inclusiv celor al căror statut este determinat de poziţia în producţia socială (clase, stări sociale) sau de apartenenţa la diverse forme de organizare politică, profesională, culturală, religioasă etc. Cel mai frecvent însă noţiunea este folosită cu un sens mai restrîns — singurul pe care-l vom avea în vedere în ceea ce urmează —, desemnînd doar acele colectivităţi ai căror membri participă în comun la activitatea socială întrucît fac parte din ele prin mediul în care s-au născut : *ginta, tribul, poporul, naţiunea* (care se succed în această ordine în decursul istoriei) şi *familia* (existentă în toate formaţiunile sociale). În mod convenţional ele sînt denumite „forme de comunitate umană".

Aceste comunităţi umane nu reprezintă subdiviziuni biologice ale speciei umane, ci sînt entităţi sociale istoriceşte constituite. Nu numai că sînt condiţionate de treapta istorică de dezvoltare a societăţii, dar ele sînt întemeiate pe legături de ordin social între membrii comunităţii. Aceste legături — de regulă — se interferează, ca în cazul comunităţii gentilico-tribale şi, pe alt plan, al familiei etc., cu cele de ordin biologic. După cum, în cazul naţiunii, bazată — cum vom vedea — pe comunitatea teritorial-economică, de limbă şi de cultură, legăturile vor fi preponderent sociale. Cercetarea formelor istorice de comunitate umană contribuie la înţelegerea complexă şi multilaterală a fiecărei formaţiuni sociale în cadrul căreia ele se manifestă ca subsisteme.

1. Specificul şi funcţiile familiei

Familia este forma istorică de comunitate umană ce ocupă un loc de mare importanţă în structura oricărei

Scanned with OKEN Scanner

formațiuni sociale, îndeplinind funcții de însemnătate vitală pentru existența și dezvoltarea societății. Prezentă în toate etapele istoriei umane, familia, prin modelul ei structural-funcțional, reprezintă, în ultimă instanță, un reflex al dezvoltării istorice a modurilor de producție, al progresului în diferite sfere ale vieții sociale, al sistemului de valori promovat la un anumit moment de societate. Analiza morfo-funcțională a familiei, a tipurilor și funcțiilor ei, a modificărilor pe care le-a înregistrat, angajează, implicit, și problema procesului de realizare a esenței umane. Familia reprezintă un aspect semnificativ al saltului de la biologic la social, dezvăluind dialectica profundă a raportului continuitate-discontinuitate în istoria naturală și socială a omului.

Ca fenomen complex, familia cuprinde, în interdependență, *relații sexuale* (în afara cărora nu s-ar putea asigura perpetuarea speciei umane), *relații economice* și *relații spirituale*, avînd prin determinațiile ei economice, morale, psiho-sociale un anumit specific de la o clasă la alta, de la o orînduire la alta. În ansamblul relațiilor familiale, un rol deosebit îl au raporturile dintre soți, cele dintre părinți și copii, relațiile și sentimentele corespunzătoare de rudenie, cu precizarea că ele nu prezintă numai un aspect biologic, ci și un pronunțat caracter social-istoric. Baza lor este, desigur, biologică, dar ele nu se reduc la aceasta, ci evoluează istoricește împreună cu celelalte relații care configurează familia.

Funcția biologică se manifestă ca premisă naturală a existenței familiei. Această funcție este însă socializată, modelată și structurată în conformitate cu normele socio-morale, cu valorile de ordin cultural ale societății. În cadrul familiei, relațiile naturale dintre sexe poartă amprenta puternică a constelațiilor valorice care caracterizează societatea.

Funcția economică a familiei se conturează în conformitate cu tipul de familie. În societățile tradiționale ea viza nemijlocit producția, în cele moderne această funcție nu poate fi însă identificată cu unitatea economică de producție. În actualul stadiu de dezvoltare a familiei, ea conjugă diverse activități de ordin economic: întreținerea unei gospodării, asigurarea și folosirea unui buget familial, asigurarea bătrîneții etc. Modalitatea de realizare a acestei funcții variază în raport cu schimbările din societate, cu progresul ei de ansamblu.

Funcția cultural-educativă a familiei realizează, într-o manieră specifică, integrarea omului în planul larg al socialului, transmiterea, în succesiunea generațiilor, a limbii, obiceiurilor și tradițiilor, a modelelor comportamentale, a unui anumit sistem de valori. Familia joacă un rol important în *socializarea* individului, în crearea climatului afectiv necesar formării și dezvoltării sale, în asigurarea condițiilor pentru pregătirea sa în vederea practicării unei anumite profesii, în internalizarea normelor și valorilor sociale. În lucrarea *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, Engels a elaborat, pe baza cercetărilor întreprinse de Bachofen și Morgan, o sinteză cuprinzătoare asupra dezvoltării societății primitive, a

Scanned with OKEN Scanner

structurii și organizării ei, precum și a trecerii la societatea împărțită în clase[1].

El a evidențiat faptul, confirmat de cercetările ulterioare, că în primele faze ale dezvoltării societății omenești relațiile de comunitate se identifică cu relațiile de familie, inițial cu relațiile familiale nereglementate. Engels evidențiază existența a trei forme principale de căsătorie : căsătoria pe grupe, căsătoria pereche și monogamia.

Familia pe grupe a fost prima formă istorică a relațiilor de familie, în care raporturile sexuale se circumscriau în interiorul comunității și nu erau reglementare. „*Printr-o excludere perseverentă a rudelor* — spune Engels — *la început a celor mai apropiate, în cele din urmă chiar a rudelor prin alianță, orice fel de căsătorie pe grupe devine în cele din urmă cu neputință*".[2] Și astfel, de la căsătoria pe grupe s-a trecut treptat la *familia pereche*.

Trecerea la *familia monogamă* se datorează unor condiții social-economice care au dus la înlocuirea gintii matriarhale cu cea patriarhală pe fondul destrămării comunei primitive, la dominația bărbatului în comunitatea gentilică, la stabilirea descendenței pe linie paternă, monogamia fiind cea dintîi formă de familie întemeiată nu pe condiții naturale, ci pe condiții economice, și anume pe triumful proprietății private. Engels atrage atenția asupra unei necesare distincții între sensul *etimologic* și cel *istoric* al monogamei. Din punct de vedere *istoric*, monogamia se bazează inițial pe proprietatea privată și pe subordonarea femeii față de bărbat, apărînd astfel „*ca subjugare a unui sex de către celălalt, ca proclamare a unui conflict între sexe nemaicunoscut pînă atunci în întreaga istorie anterioară*"[3], supremația bărbatului în căsătorie fiind o consecință a supremației lui economice. Din punct de vedere etimologic, *monogamia*, arată Engels, înseamnă convietuirea pe baze egale a bărbatului cu femeia.

Din perioada de destrămare a comunei primitive și pînă în prezent, familia monogamă a trecut prin numeroase transformări generate, *în ultimă instanță*, de dezvoltarea economică a societății. Ca orice instituție socială, familia implică, pe lîngă dependența sa față de baza economică, și o relativă independență, ceea ce face ca ea să îmbrace diferite forme în diferite momente istorice, în diferite țări, chiar și în cazul aceleiași baze economice. În funcție de fizionomia relațiilor juridice și morale, de particularitățile structurii sociale, variază adesea, sub anumite aspecte, modalitățile de încheiere a căsătoriilor, posibilitatea sau imposibilitatea desfacerii căsătoriilor etc.

Subliniind că familia burgheză reprezintă punctul cel mai înalt de dezvoltare a monogamiei din unghiul de vedere istoric, Marx și Engels arătau că ea este, adesea, însoțită de poligamia și poliandria neoficială. Determinînd schimbări esențiale economice, politice, juridice, morale,

---

[1] Unele din tezele cuprinse în lucrarea amintită nu rezistă confruntării cu datele științifice contemporane, datorită limitelor materialului oferit de cercetările etnografice din ocea perioadă, limite asupra cărora a prevenit Engels însuși. Obiecțiile se referă mai cu seamă la periodizarea istoriei, preluată de la Morgan, potrivit căreia „treptele culturii" ar cuprinde : sălbăticia, barbaria, civilizația. Este cunoscut faptul că aceasta a fost înlocuită cu periodizarea pe baza dezvoltării forțelor de producție și a relațiilor de producție (K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 21, Editura Politică, București, p. 29).

[2] K. Marx, Fr. Engels, *Opere alese*, vol. 2, Editura Politică, București, 1967, p. 190.

[3] *Ibidem*, p 205–206.

Scanned with OKEN Scanner

schimbări ce trebuie înțelese în procesualitatea lor, orînduirea socialistă contribuie la consolidarea familiei monogame bazată pe egalitate deplină între soți în toate domeniile vieții sociale. Acest fapt își găsește, de pildă, expresia juridică în Constituția țării noastre, precum și în reglementarea morală înscrisă în *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*. În măsura în care societatea socialistă — printr-un proces complex, nu lipsit de dificultăți și contradicții — eliberează familia de servituțile specifice societăților bazate pe exploatare, asigurînd egalitatea și independența materială a soților, familia își consolidează bazele afective și morale, se integrează firesc în contextul sistemului de valori al noii formațiuni sociale, îndeplinindu-și astfel rosturile ei sociale și educative la un nivel tot mai înalt.

2. Națiunea și contemporaneitatea

Comunitățile gentilico-tribale, avînd drept coordonate esențiale relațiile bazate pe înrudirea de sînge, sînt înlocuite treptat cu o formă nouă de comunitate umană — poporul, care presupune relații sociale mai largi, întemeiate pe comunitatea de teritoriu, de limbă, de caracteristici psihice și culturale, precum și anumite legături economice. Formarea poporului s-a datorat cu precădere dezvoltării economico-sociale, apariției proprietății private, a claselor și, în consecință, a statului. Poporul, ca formă de comunitate umană, este propriu — cu particularitățile care rezultă din specificul acestor trepte istorice ale evoluției societății — atît formațiunii sociale sclavagiste cît și celei feudale.

Ca urmare a dezvoltării forțelor de producție, a transformărilor survenite în relațiile economice, ca și în sfera culturii și conștiinței sociale are loc, o dată cu apariția capitalismului, trecerea — într-un proces complex care nu întrerupe continuitatea istorică — de la popor la națiune. *„Formarea națiunilor și a statelor naționale a jucat un rol de importanță istorică în progresul general economico-social al omenirii"*[4].

În viziunea materialismului dialectic și istoric, *națiunea* reprezintă forma superioară de comunitate umană, istoricește determinată, caracterizată prin *viață economică comună, limbă, teritoriu, factură psihică și conștiință proprii, ca și prin organizare politică* (stat național).

În opoziție cu concepțiile idealiste — cu circulație și astăzi în gîndirea burgheză — care susțin că națiunea este, prin esența ei, de natură spirituală, că elementele subiective, psihice, voliționale sau care țin de sfera politicului ori a culturalului sînt determinante în constituirea, menținerea și evoluția națiunii, materialismul dialectic și istoric scoate în evidență rolul hotărîtor al factorului material, economic, în geneza și dezvoltarea națiunii. Baza procesului de formare și dezvoltare a națiunii o constituie *comunitatea de viață economică*, determinată de apariția societății capitaliste, comunitate caracterizată prin piață unitară, producție de mărfuri, industrie bazată pe mașinism, elemente pe care nu le întîlnim în cadrul comunităților umane anterioare. *„O dată cu dezvoltarea comerțului, a agriculturii, a industriei și, implicit, o dată cu creșterea burgheziei pe plan social, s-a întărit pretutindeni* — men-

[4] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, Editura Politică, București, 1975, p. 143.

Scanned with OKEN Scanner

ționau Marx și Engels — *sentimentul național, iar națiunile fărîmițate și oprimate au început să ceară unificarea lor.*"[5]

Reliefarea rolului determinant, în ultimă instanță, al factorului economic în apariția națiunii nu diminuează importanța celorlalte trăsături ce caracterizează comunitatea națională, între elementele definitorii ale acesteia existînd o strînsă interdependență și influență reciprocă. Dimpotrivă, delimitîndu-se de viziunile simplificatoare, unilaterale asupra fizionomiei națiunii, materialismul istoric subliniază că numai pe baza luării în considerație a determinațiilor economice ale națiunii se poate înțelege rolul important pe care-l joacă componentele psiho-spirituale, culturale și politice în constituirea și devenirea comunităților naționale.

Comunitatea de teritoriu, stabilitatea acestuia, unitatea lui internă constituie o altă trăsătură definitorie a națiunii. Deși reprezintă o caracteristică și a formelor anterioare de comunitate umană, comunitatea de teritoriu capătă aspecte noi în cazul constituirii statelor naționale, delimitarea teritoriului național fiind cerută în mod imperios de formarea noilor relații capitaliste de producție și de schimb, de afirmarea conștiinței naționale. Atunci cînd vorbim de comunitatea de teritoriu avem în vedere, între altele, conștiința vechimii și continuității pe un anumit teritoriu, a dreptului istoric inalienabil al comunității naționale asupra teritoriului respectiv, a legitimității exercitării de către națiune a prerogativelor în acest cadru teritorial, a marilor sensuri umane, psihosociale, istorice, patriotice ale spațiului în care membrii națiunii — într-un proces de continuitate — își desfășoară activitatea ; comunitatea de teritoriu înseamnă conștiința înrădăcinării în teritoriul național, umanizat specific prin munca, lupta și jertfa înaintașilor.

Afirmarea comunităților umane într-un anumit teritoriu a condus la dezvoltarea *limbii naționale* ; ea îndeplinește nu numai funcția de comunicare socială ci reprezintă, totodată, o componentă a spiritualității naționale, ceea ce îi conferă calitatea de caracteristică a națiunii. „*Limba este mijlocul prin care se creează o comunitate sufletească, spirituală, o conștiință comună*"[6]. Sînt desigur și cazuri cînd în cadrul aceleiași națiuni se vorbesc mai multe limbi (națiunile *bi-* și *poli*-lingve), după cum o anumită limbă poate fi comună mai multor națiuni.

Fiecare popor are anumite particularități care exprimă *factura sa psihică* (psihosocială sau etno-psihosocială) ; aceste particularități nu sînt biologice, rasiale ci *etnico-sociale*, avîndu-și deci rădăcinile în istorie, în evenimentele, structurile și procesele sociale fundamentale care configurează istoria națiunii. Cunoașterea acestor particularități constituie un obiectiv important al conștiinței naționale, ca și al creației culturale. Iar această cunoaștere urmărește atît circumscrierea adecvată a identității noastre naționale cît și dezvoltarea virtuților morale, cristalizate într-un îndelungat proces istoric. Este semnificativă în acest sens teza formulată de tovarășul Nicolae Ceaușescu după care activitatea ideologică, teoretică și politico-educativă trebuie să pornească de la evidențierea caracteristicilor fundamentale ale poporului român.[7]

---

[5] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 21, Editura Politică, București, p. 405–406.
[6] P. Andrei, *Sociologia generală*, Editura Academiei R.S.R., București, 1970, p. 397.
[7] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Editura Politică, București, 1983, p. 14–15.

Scanned with OKEN Scanner

Națiunea, avînd la bază comunitatea de viață economică, de teritoriu și de limbă, își găsește expresia sa spirituală în *cultura* și *conștiința națională*, care împreună cu factura psihică constituie fizionomia spirituală a națiunii[8]. Conștiința națională cuprinde conștiința membrilor națiunii cu privire la originea lor comună (etnicitatea), la istoria lor, conștiința comunității lor de limbă și teritoriu, sentimentul de dragoste și prețuire a valorilor materiale și spirituale naționale, conștiința comunității statale, sentimentul mîndriei și demnității naționale, atașamentul față de trecutul și prezentul națiunii, conștiința rolului și locului acesteia în cadrul comunității internaționale.

Conștiința națională nu ține exclusiv de psihicul social, ea nu poate fi redusă doar la universul stărilor afective și voliționale ale oamenilor, numai la sentimente și trăiri. Fără îndoială că în cuprinsul ei acestea au — mai ales în perioada formării și consolidării națiunii — o pondere importantă și conferă totodată ideii naționale o deosebită forță. Dar conștiința națională devine tot mai mult, pe măsura dezvoltării națiunii, o conștiință de tip *ideologic*, cu caracter politic, filosofic, etic și estetic. În cadrul conștiinței naționale un loc deosebit de important îl ocupă ideea statului național, a independenței de stat, a luptei pentru dobîndirea și menținerea acestei independențe. Elementele componente ale conștiinței naționale se află într-o strînsă interdependență, formează o unitate organică, influențîndu-se reciproc, constituind prin totalitatea lor o forță dinamizatoare a comunității respective. În sistemul caracteristicilor națiunii, conștiința națională ocupă un loc aparte întrucît se referă, dintr-o anume perspectivă, la toate aceste caracteristici — trecînd însă și dincolo de ele — și, implicit, la națiune ca fenomen etnico-social bogat în determinări și semnificații, considerat în integralitatea sa. Este, pe scurt, *conștiința de sine a națiunii*. În această calitate ea reprezintă în primul rînd autocunoaștere, ceea ce presupune studierea trecutului istoric pentru conturarea cît mai exactă a identității naționale. Dar, autocunoașterea se transfigurează într-un sistem de valori, norme, principii și idealuri care călăuzesc activitatea comunității naționale. De aceea conștiința națională presupune unitatea organică a gnoseologicului, axiologicului și praxiologicului, unitate care-i conferă specificitate și relief. Istoria noastră demonstrează, în mod elocvent, ce mare rol a jucat afirmarea conștiinței naționale de sine a poporului nostru în lupta pentru eliberare națională și socială, pentru constituirea statului național unitar român.

Includerea *statului național* în cuprinsul notelor distinctive ale națiunii evidențiază o realitate istorică obiectivă, cu caracter de legitate, și anume faptul că orice națiune, mai devreme sau mai tîrziu, dar în mod inevitabil, se constituie în stat național. Din acest punct de vedere, lupta pentru cucerirea independenței naționale, formarea statelor naționale independente, după cel de-al doilea război mondial, în multe zone ale Asiei și Africii, politica acestor state de apărare, întărire și dezvoltare a independenței și suveranității naționale, lupta lor împotriva colonialismului și neocolonialismului constituie factori de seamă ai evoluției sociale contemporane, scoțînd totodată cu pregnanță în evidență valențele progresiste ale națiunii ca fenomen social-istoric.

[8] I. Rebedeu, *Cu privire la fizionomia spirituală a națiunii*, în vol. *Națiunea și contemporaneitatea*, Editura Politică, București, 1971, p. 273–320.

Scanned with OKEN Scanner

Națiunea ființează și se manifestă prin totalitatea notelor sale definitorii și de aici marea importanță în existența și afirmarea practică a națiunii, a prezenței tuturor acestor note. În același timp, într-o viziune sistemic-dialectică, națiunea nu este și nu poate fi pur și simplu suma trăsăturilor sale (oricît s-ar lărgi setul de trăsături), ci unitatea dialectică indisolubilă a acestora ; mai mult, trăsăturile națiunii sînt trăsături de sistem, ceea ce înseamnă, pe de o parte, că ele, avînd un caracter integrativ, nu pot fi deduse direct din proprietățile elementelor componente ale națiunii, pe de altă parte, fără a subestima deloc însemnătatea teoretică și practică a fundamentării și evidențierii notelor sale caracteristice, națiunea, ca entitate etnico-socială vie, acțională reprezintă incomparabil mai mult decît aceste trăsături întrucît sinteza lor relevă specificitatea — cu elemente de inefabil — a națiunii.

Națiunea socialistă realizează un salt calitativ în evoluția formelor de comunitate umană. Ea își exercită rolul de importantă forță motrice a progresului social tocmai prin trăsăturile specifice pe care le dobîndește în condițiile noii orînduiri, trăsături ce rezultă dintr-un amplu proces de transformări structurale, avînd ca punct de plecare înlăturarea oricăror forme de exploatare și discriminare națională. „*Dezvoltarea societății noastre socialiste*, arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, *a dus la întărirea națiunii, la consolidarea caracteristicilor noi ale națiunii, la organizarea și ridicarea pe trepte superioare a națiunii noastre socialiste. Pornind de la concepția materialist-dialectică și istorică privitoare la rolul națiunii în societate — deci și în societatea noastră socialistă — de la faptul că pentru o perioadă lungă de timp, inclusiv în comunism, națiunea va continua să aibă un rol important în progresul societății, în conlucrarea cu alte națiuni, avem obligația să facem totul pentru dezvoltarea însușirilor noi ale națiunii noastre, pentru omogenizarea și întărirea unității ei ca factor fundamental al victoriei socialismului și comunismului în România*"[9].

Făurirea economiei socialiste unitare, înlăturarea scindării națiunii în clase cu interese opuse, dezvoltarea puternică a forțelor de producție pe baza industrializării și transformării socialiste a agriculturii, noua calitate de proprietar, producător și beneficiar a tuturor oamenilor muncii au dus la restructurarea fizionomiei națiunii noastre socialiste. Schimbările intervenite în structura socială ca urmare a transformărilor revoluționare în sfera raporturilor de producție și a ansamblului relațiilor sociale au făcut ca națiunea să fie alcătuită din clase sociale prietene, legate printr-o comunitate efectivă de idealuri și de interese fundamentale. Aceasta a contribuit la procesul de omogenizare crescîndă a societății românești, proces caracterizat prin întărirea și dezvoltarea continuă a alianței dintre clasa muncitoare, țărănimea muncitoare și celelalte categorii sociale.

Omogenizarea societății noastre reprezintă fundamentul manifestării unei alte trăsături definitorii a națiunii socialiste : coeziunea națiunii, unitatea întregului popor în jurul Partidului Comunist Român. „*Odată cu transformarea revoluționară a societății, partidul nostru s-a transformat într-o puternică forță politică, care își îndeplinește cu cinste înalta sa misiune istorică, răspunde pe de-*

[9] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1982, p. 45.

Scanned with OKEN Scanner

plin năzuințelor națiunii noastre socialiste, asigură făurirea cu succes a socialismului și comunismului în România"[10]. Afirmarea partidului ca centru vital al națiunii socialiste are ca finalitate valorificarea plenară a energiilor și capacităților creatoare ale națiunii, dezvoltarea forței sale economice, înflorirea științei și culturii, apărarea independenței și suveranității. Întărirea coeziunii națiunii se realizează prin creșterea și adîncirea democrației socialiste, permițînd participarea tuturor oamenilor muncii, fără deosebire de naționalitate, la luarea deciziilor. „*În țara noastră am rezolvat pentru totdeauna problema națională, pe baza concepției marxist-leniniste, a principiilor socialismului științific, asigurînd deplina egalitate în drepturi a tuturor cetățenilor patriei. Indiferent de naționalitate, de limba pe care o vorbesc, toți sîntem fiii unei singure patrii, toți sîntem cetățeni ai Republicii Socialiste România*"[11]. Egalitatea între toți cetățenii României ființează real, nu numai pe plan constituțional, juridic, dar și prin întreaga politică economică și culturală a Partidului Comunist Român.

Națiunea socialistă se caracterizează și printr-o nouă fizionomie spirituală centrată pe ideologia revoluționară a clasei muncitoare. Spiritualitatea socialistă captează toate sursele valoroase ale trecutului nostru cultural și istoric, restructurîndu-le prin prisma idealurilor umanismului socialist. Acest fapt are drept consecință constituirea unui nou sistem de valori, care pune în evidență o nouă conștiință de sine, asigurînd impulsionarea și valorificarea potențelor creatoare ale întregii națiuni socialiste. Într-o abordare de largă viziune umanistă partidul nostru consideră că este necesar „*să îmbinăm întotdeauna în mod dialectic educarea și dezvoltarea patriotismului socialist cu spiritul solidarității și prieteniei internaționale*"[12].

Evoluția complexă și contradictorie a lumii contemporane probează ideea formulată de Programul partidului nostru potrivit căreia națiunea are și va continua să aibă, pentru o lungă perioadă de timp, o importanță fundamentală în viața societății. În pofida evidențelor, rolul și mai ales viitorul națiunii sînt contestate de diferite teorii „mondialiste" care înfățișează națiunea ca un fenomen „perimat", propunînd înlocuirea ei cu așa-numita „comunitate globală", invocînd argumentul incompatibilității crescînde dintre actualele cerințe ale dezvoltării tehnice, pe de o parte, și cadrul național de existență a popoarelor, pe de altă parte[13]. Potrivit acestor opinii, națiunea și statele naționale nu sînt altceva decît „subsisteme disfuncționale" ale societății contemporane, fiind necesară înlocuirea lor cu o serie de colectivități mult mai largi, capabile, în concepția lor, să joace rolul impus de actualul sistem global. Aceasta s-ar realiza prin renunțarea la prerogativele naționale în domeniul economic și po-

---

[10] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea de lucru pe problemele muncii organizatorice și politico-educative*, Editura Politică, București, 1983, p. 3.

[11] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 60.

[12] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-a XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 61.

[13] Într-o formă sau alta, asemenea teorii aparțin unor ideologi cum sînt : J. Fr. Revel, E. Laszlo, C. Palloix etc. O analiză detaliată a concepțiilor mondialiste o face Elena Florea în *Națiunea, realități și perspective*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982, p. 18–70.

Scanned with OKEN Scanner

litic, ele fiind transferate unor organisme supranaționale. Prefigurarea așa-numitei „comunități globale" la nivel planetar ar presupune, în optica lor, disoluția națiunilor, repudierea conștiinței de sine a acestora și înlocuirea ei cu așa-numita „conștiință mondială" ce urmărește de fapt contestarea specificului valorilor naționale. În forma aceasta este atacată ideea de suveranitate, considerată de ei a fi „falimentară" și „generatoare de tensiuni".

Spre deosebire de asemenea concepții, partidul nostru, pornind de la realitățile contemporane și de la prospectarea direcțiilor de evoluție a societății omenești, subliniază viabilitatea națiunii, rolul său ca important factor al progresului. *„Națiunea nu și-a încheiat rolul în istorie. Dimpotrivă, viața atestă cu putere că națiunea, statul național sînt chemate să aibă și în continuare, pentru o lungă perioadă de timp, un rol de mare însemnătate în societate, în lupta împotriva politicii imperialiste, colonialiste și neocolonialiste, pentru lichidarea vechilor relații de inegalitate și așezarea raporturilor dintre state pe principii noi, democratice, de demnitate, egalitate și dreptate națională și socială"*[14]. Subliniind caracterul progresist al națiunii, partidul nostru arată, totodată, faptul că socialismul este indisolubil legat de această formă de comunitate, că noua orînduire creează cu adevărat condițiile pentru înflorirea națiunilor, pentru afirmarea liberă și suverană a acestora.

[14] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, Editura Politică, București, 1975, p. 143.

Scanned with OKEN Scanner

CONEXIUNE ŞI DETERMINISM. DETERMINISM SOCIAL ŞI LIBERTATE

11

PRINCIPIUL DETERMINISMULUI

Existenţa naturală, socială şi umană, propria noastră viaţă spirituală ni se înfăţişează, de îndată ce trecem pragul unor intuiţii primare, ca o împletire multiplă de legături şi dependenţe, unde nimic nu rămîne izolat, ci totul interacţionează, se schimbă, devine şi dispare într-un mod determinat. Fiecare sistem ne apare ca fiind determinat de o multitudine de conexiuni, dar şi ca un participant activ la acest proces universal al determinărilor reciproce căruia nimeni şi nimic nu i se poate sustrage. Apare astfel legitimă formularea explicită a unei teorii a determinismului, aptă să constate şi să explice caracterul determinat (cauzal, legic, necesar) al lucrurilor şi proceselor. O asemenea concepţie, ale cărei forme particulare vor fi diferite în raport cu marile structuri sau „matrici categoriale" ce s-au succedat în istoria cunoaşterii şi a ştiinţei, va indica atît sensul general, filosofic al determinismului, cît şi rolul lui constructiv pentru cunoaştere, pentru explicaţiile şi predicţiile ştiinţifice.

1. Determinismul ca teorie şi metodă

Termenul de *determinism* este utilizat în literatura filosofică pentru a desemna, pe de o parte, caracterul determinat al proceselor din univers şi mecanismele proceselor de determinare, pe de alta, teoriile care relevă caracterul determinat şi mecanismele determinării din Univers.

In literatura filosofică actuală se pot întîlni cel puţin trei modalităţi de înţelegere şi definire a determinismului[1] : o modalitate *descriptivă* (determinismul = constatare şi descriere a tipurilor de determinare, în varietatea şi specificitatea lor), o modalitate *explicativă* (determinismul = teorie a mecanismului determinativ al ordinii din Univers, îndeosebi teorie a cauzalităţii) şi o modalitate *globală* (determinismul = concepţie de ansamblu asupra procesului cosmic, aptă să exprime sensul şi ordinea lucrurilor). Dincolo de limitările fiecăreia din aceste modalităţi de abordare (prejudecăţi empiriste în primul caz ; reducerea teoriei determinismului la

[1] J. Moreau, *Problèmes et pseudo-problèmes du déterminisme*, Masson et Co., Paris, 1964.

teoria cauzalității, în al doilea caz ; abordarea reducționist-speculativă, în ultimul caz), toate aceste concepții se înscriu pe linia efortului de a construi categoriile prin interrelația cărora să putem gîndi — la nivel de maximă generalitate filosofică — procesul determinării și caracterul determinat al lucrurilor.

Asemenea concepte sînt cele denumite tradițional în literatura filosofică marxistă „categorii ale conexiunii" : interacțiune, condiționare, cauzalitate, necesitate și întîmplare, posibil și actual, finalitate, legitate etc. De altfel, în ciuda momentelor de divergență, toate abordările menționate includ în caracterizarea determinismului : (a) ideea de structură, de ordine determinată ; (b) ideea de producere, de relație genetică de la cauză la efect ; (c) ideea conexiunii și interacțiunii obiective a obiectelor ; (d) ideea caracterului necesar și legic al desfășurării proceselor (care nu exclude însă, într-o viziune dialectică, rolul întîmplării, al finalității etc.) ; (e) în sfîrșit, ca un corolar, ideea posibilității cunoașterii modului — sau chiar a „mecanismului" — de determinare și, pe această bază, a previziunii științifice.

Pornind de la aceste elemente, putem caracteriza sintetic *determinismul* ca teorie a corelației între categoriile conexiunii, care constată și explică ordinea și „coerența" în Univers, procesul determinării și caracterul determinat (cauzal-tranzitiv, cauzal-imanent, funcțional, legic, necesar etc.) al fenomenelor[2].

Concepțiile deterministe *idealiste*, oricît de importante contribuții de nuanță ar oferi, propun, în ultimă analiză, interpretări eronate : concepțiile idealist-obiective caută explicația ordinii exclusiv sau preponderent în factori extramundane, cele idealist-subiective o caută exclusiv sau preponderent în elemente ce țin de structura conștiinței individuale.

Adesea, concepția idealistă asupra determinismului este corelată cu o interpretare *finalistă*, potrivit căreia ordinea în univers și sensul devenirii sînt dependente, în ultimă analiză, de un proiect inițial, de un scop al spiritualității supreme, în așa fel încît tendința spre realizarea acestuia este răspunzătoare atît pentru ordinea, cît și pentru sensul devenirii universale. Ideea de cauză ultimă spirituală, impersonală, se împletește cu cea de scop ultim, interpretare care se dovedește a fi incompatibilă cu generalizările și datele științei.

Alături de interpretările deterministe de diferite tipuri, au existat și există și concepții *indeterministe*, care neagă obiectivitatea sau validitatea unor corelații sau principii ale explicației deterministe a existenței naturale sau sociale (cauzalitatea, necesitatea și legitatea) sau le reduc semnificația doar la una logic-lingvistică.

Asistăm astfel, în istoria filosofiei, pînă în zilele noastre, la un dialog între diversele soluții deterministe, precum și la o confruntare a lor cu cele indeterministe, confruntare subordonată luptei dintre materialism și idealism, dialectică și metafizică. În acest context s-a realizat, procesual, un progres complex, constînd, în esență, în trecerea de la *interpretarea metafizică*, unilaterală, care absolutizează unele aspecte particulare, relative, spre o interpretare *dialectică*, din ce în ce mai cuprinzătoare și mai nuanțată a realității.

În dezvoltarea gîndirii filosofice, pornind de la teoriile și realizările științifice, s-au constituit două tipuri fundamentale de explicație determi-

[2] Călina Mare, *Determinismul și fizica modernă*, Editura Politică, București, 1969, p. 20.

Scanned with OKEN Scanner

nistă : *determinismul metafizic* sau „mecanicist" și *determinismul dialectic*. Determinismul mecanicist este cunoscut și sub denumirea de *determinism laplaceean*, întrucît Laplace a enunțat cel mai clar tezele de bază ale acestui tip de determinism ca teorie a necesității absolute, a identității dintre efect și cauză și a succesiunii lor liniare.

Extinderea modelului mecanic de interpretare asupra Universului în ansamblu și asupra tuturor ipostazelor sale existențiale a contribuit la elaborarea unei teorii filosofice determinist-metafizice, rigide, care nu permitea explicarea varietății calitative a relațiilor de determinare din existență, nu lua în considerare nici diferitele niveluri de necesitate, nici prezența factorului întîmplător. Sînt semnificative, din acest punct de vedere, explicațiile date de unii reprezentanți ai materialismului francez din secolul al XVIII-lea evenimentelor sociale. Din dorința de a demonstra că totul este determinat cauzal și cu o necesitate de fier, ei ajungeau să explice efecte principale prin cauze secundare, ignorînd deosebirile de grad de necesitate. Pentru ei, tot ce era determinat cauzal era și absolut necesar. Ironizînd acest mod de a interpreta conexiunea fenomenelor, Fr. Engels nota în *Dialectica naturii* că se ajunge la alt rezultat decît cel scontat : *„nu întîmplarea este ridicată la rangul necesității, ci necesitatea este coborîtă pînă la nivelul întîmplării"*[3].

Formularea unor noi teorii științifice (termodinamica, fizica statistică, biologia darwinistă, sociologia marxistă etc.) au dovedit limitele principiale ale acestui model istoric al determinismului, făcînd necesară, la mijlocul secolului al XIX-lea, o nouă modalitate de înțelegere a conexiunilor și a devenirii, o nouă „matrice categorială" a determinismului : *determinismul dialectic*. Acesta subliniază unitatea necesității și a întîmplării, a ordinii și a dezordinii, interpătrunderile, trecerile lor reciproce. În această interpretare devenirea nu mai apare ca o succesiune liniară, absolut necesară a efectelor și a cauzelor și nici ca un haos de întîmplări, ci ca o întrețesere complexă între diverse lanțuri cauzale în care se pot evidenția diferite niveluri de necesitate și prezența — cu ponderi diferite — a factorului întîmplător. Un moment important pentru edificarea noului model al determinismului l-a constituit elaborarea teoriei matematice a probabilității, prin care s-a reușit să se dea o formulare exactă, cantitativă relației dintre posibil și actual, respectiv dintre necesitate și întîmplare.

Determinismul dialectic a evidențiat faptul că determinarea fenomenelor nu este rigidă, univocă, întrucît ea nu exclude intervenția factorului întîmplător, pe fondul complexității și varietății calitative a interacțiunilor. Luarea în considerare a foctorilor întîmplători, a elementelor de dezordine, precum și a diverselor niveluri de necesitate conferă determinismului dialectic marxist suplețe în interpretarea fenomenelor complexe ale realității, permițîndu-i să surprindă *varietatea tipurilor de determinare*. Astfel, determinismul materialist-dialectic recunoaște, pe lîngă determinismul *dinamic*, și pe cel *probabilist-statistic*, acordîndu-i un loc important în explicarea devenirii și determinării sistemelor și proceselor cu un înalt grad de organizare și complexitate.

Pe lîngă admiterea întîmplării, ca formă de manifestare și mediere a interacțiunilor necesare, determinis-

[3] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Editura Politică, București, 1964, p. 517.

Scanned with OKEN Scanner

mul marxist concepe în mod dialectic și corelația dintre real și posibil, condiționare și cauzalitate, legitate și contingență, reușind să ofere, într-o reconstrucție sistemică a principalelor tipuri de conexiune, o înțelegere complexă a determinării, în care să-și găsească locul atît perspectiva unui determinism integral, de ansamblu, al fenomenelor, cît și ideea unor determinisme specifice fiecărui nivel de organizare a existenței. Astfel conceput, determinismul marxist se înfățișează deopotrivă ca teorie și metodă. Încorporat în cadrul concepției generale despre lume, determinismul îndeplinește, totodată, și o funcție metodologică, principiile sale convertindu-se în norme și reguli care dirijează cercetarea viitoare.

2. Categorii ale determinismului

Deși întregul sistem categorial al gîndirii marxiste participă într-un fel sau altul la elaborarea concepției deterministe, se pot sublinia cîteva categorii sau perechi de categorii care au un rol central în această teorie. Este vorba de categoriile care redau relații prezente în toate domeniile existenței : necesitate-întîmplare, posibilitate-realitate-probabilitate, condiționare-cauzalitate, legitate, la care se adaugă, pentru înțelegerea domeniului biologic, categoriile de finalitate și teleonomie, iar pentru descifrarea specificului determinismului socio-uman, categoriile de scop și libertate.

Necesitate și întîmplare. Gîndirea filosofică și științifică a surprins și a teoretizat încă din antichitate aspectele necesare și întîmplătoare în producerea fenomenelor. Pe de o parte, ea a constatat prezența relațiilor necesare, a aspectelor obligatorii, fără de care un proces nu se poate desfășura. Pe de altă parte, ea a surprins și prezența aspectelor *întîmplătoare*, adică a aspectelor care nu sînt obligatorii pentru existența și desfășurarea proceselor din univers, dar a căror intervenție are drept consecință anumite modificări în desfășurarea acestora.

În înțelegerea relației dintre necesar și întîmplător multă vreme au dominat interpretările unilaterale, cu puternice rezonanțe metafizice, care au absolutizat necesitatea, considerînd că întîmplarea este doar o expresie a incapacității omului de a descoperi corelațiile necesare obiective, deci că întîmplătorul nu are decît o existență subiectivă, fiind expresia limitelor cunoașterii umane (D e m o c r i t în antichitate, S p i n o z a și materialiștii francezi în epoca modernă). Pe de altă parte, filosofii idealiști au considerat că „ordinea necesară" a Universului este introdusă de către factori spirituali, fie exteriori conștiinței umane (în cazul idealismului obiectiv), fie proprii conștiinței umane (în cazul pozițiilor subiectiviste).

În opoziție cu orientările metafizice, soluțiile dialectice au insistat asupra *unității* dintre necesar și întîmplător, precum și asupra *trecerii* unuia în celălalt (E p i c u r în antichitate, H e g e l în epoca modernă). Aceste idei au dobîndit, pe o bază nouă, o amplă argumentare în cadrul concepției materialiste marxiste. Întrucît realitatea nu ne oferă nici imaginea unei necesități absolute, nici a unor întîmplări absolute, pure, ci interpătrunderea — la fiecare nivel de organizare a lumii — a aspectelor necesare și a celor întîmplătoare, materialismul dialectic le definește în corelație, subliniind că întîmplarea este modul de manifestare și completare a necesității. Faptul că în toate domeniile realității necesitatea își face drum prin fenomene întîmplătoare se explică prin aceea că procesele, evenimentele individuale au și o serie de particularități, provocate

Scanned with OKEN Scanner

de acțiunea împrejurărilor secundare. Datorită acestor împrejurări, întîmplarea nu numai că exprimă necesarul, dar îi și influențează evoluția, îmbogățind procesele cu aspecte noi, dîndu-le o anumită fizionomie individuală. Acest lucru devine evident în sisteme mai complexe, îndeosebi în societatea umană. Marx sublinia că „*istoria universală... ar fi de natură... mistică dacă «întîmplarea» n-ar juca nici un rol*"[4].

Dialectica necesarului și întîmplătorului se evidențiază și în transformarea lor reciprocă, în faptul că ceea ce era necesar într-o anumită etapă poate deveni întîmplător, și invers. Totodată, în contextul general al devenirii predomină la unele niveluri acțiunea factorilor întîmplători, la alte niveluri este mai puternic resimțită acțiunea factorilor necesari. Astfel, teoria contemporană a evoluției biologice a relevat, în cadrul devenirii lumii vii, atît momente de stabilitate, determinate de corelații cu caracter de necesitate, cît și momente de variabilitate, în care intervin mai pronunțat factorii întîmplători.

Utilizarea tot mai largă a metodelor statistice în știința actuală constituie o dovadă a faptului că, pe măsură ce pătrunde la niveluri mai profunde de realitate, cunoașterea umană trebuie să țină seama de acțiunea multiplă a factorilor întîmplători ; pe de o parte, prin aceste metode ea încearcă să surprindă elementele de ordine și stabilitate, necesitatea prezentă în cadrul unor rețele complexe de factori întîmplători.

Înțelegerea mai complexă a corelației dintre necesar și întîmplător în devenirea fenomenelor presupune luarea în considerare a relației posibil-real (actual).

Posibilitate-realitate-probabilitate. Prin *realitate* (actualitate) înțelegem fenomenele, procesele care au avut și au loc, în timp ce *posibilitatea* se referă la tendințe ce nu s-au înfăptuit încă, dar care nu contravin legității generale a existenței. Realul este posibilitatea înfăptuită, iar posibilitatea — una din modalitățile virtuale ale realității viitoare.

Concepția materialist-dialectică consideră atît posibilitatea cît și realitatea, în primul rînd, ca momente ale devenirii lumii materiale. Orice proces sau fenomen finit, înainte de a aparține realului, de a ființa *in actu*, a trecut în mod obligatoriu prin faza de posibilitate, după cum posibilitățile izvorăsc dintr-o anumită realitate ; în felul acesta, devenirea apare ca unitate a posibilului cu realul. Trecerea unei specii biologice în alta, apariția unei orînduiri sociale din alta sînt ilustrări ale mecanismului devenirii, privit ca unitate între posibil și real.

În dinamica relației realitate-posibilitate distingem diferite grade de apropiere a posibilului de real. Încă Hegel releva deosebirea între posibilitățile *abstracte* și cele *concrete*, considerînd că cele dintîi sînt mai îndepărtate de realizare decît cele din urmă, întrucît pentru înfăptuirea lor nu s-au maturizat condițiile, pe cînd cele concrete se află în pragul realizării, tocmai datorită prezenței împrejurărilor necesare.

Deoarece toate sistemele reale sînt complexe și contradictorii, fiecare element al unei realități date poartă în sine o multitudine de posibilități din care se actualizează acelea pentru care s-au maturizat condițiile ; în timp ce unele dintre posibilități se apropie

[4] K. Marx, *Scrisoare către L. Kugelmann* (17 aprilie 1981), în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 33, Editura Politică, București, 1975, p. 190.

Scanned with OKEN Scanner

de realizare, celelalte pot deveni tot mai abstracte, tinzînd spre imposibilitate. Pentru înțelegerea complexității determinismului, „trecerea" reciprocă a posibilului în real se impune să fie analizată în lumina corelației dintre necesar și întîmplător. Întrucît existența se prezintă ca unitate între necesar și întîmplător, în nici un caz determinat realul nu coincide integral cu posibilul.

Pentru a conceptualiza corelația dintre necesar-întîmplător și posibil-real s-a elaborat în știință și filosofie categoria de probabilitate, expresie cantitativă a gradului de apropiere a posibilului de real, cît și a gradului prezenței necesității în întîmplare.

Probabilitatea unui fenomen este redată de un diapazon de valori cuprinse între *0* (reprezentînd imposibilul) și *1* (reprezentînd necesarul). Conceptul de *probabilitate* a fost interpretat — mai ales în primele etape ale dezvoltării teoriei probabilității — în sens *subiectiv*, ca măsură a așteptării (a credinței) subiectului cunoscător de a se actualiza un rezultat sau altul. În matematică și filosofie s-a impus treptat în mod predominant interpretarea *obiectivă* a probabilității, în sensul că aceasta are ca bază anumite însușiri reale ale fenomenelor cu caracter statistic. De exemplu, în fizică aplicarea diferitelor scheme statistice de distribuție se dovedește a fi dependentă de anumite însușiri ale particulelor (statistica-Boltzman pentru moleculele de gaz, Bose-Einstein pentru bozoni, cea Fermi-Dirac pentru fermioni etc.).

În prezent se încearcă corelarea celor două modalități interpretative (obiectivă și subiectivă), probabilitățile obiective vizînd comportamentul posibil al proceselor materiale, probabilitatea subiectivă vizînd gradul de întemeiere a cunoașterii omenești, credibilitatea anumitor enunțuri ipotetice.

Distincțiile introduse între diferite tipuri de posibilități, dar mai cu seamă între posibil și real, au importante consecințe metodologice atît pentru investigarea sistemelor și proceselor complexe, cît și pentru acțiunea umană de transformare a lumii, pentru fundamentarea unor strategii eficiente ale acțiunii umane, individuale și *sociale*.

Analiza corelației dintre necesitate-întîmplare, pe de o parte, posibilitate-realitate, pe de altă parte, oferă cadrul general pentru a aborda în continuare categoriile principale prin care se explică mecanismul determinării — condiționarea, cauzalitatea, legea —, întrucît toate aceste categorii presupun raportul dintre necesar și întîmplător, dintre posibil și real.

Cauzalitatea. Din ansamblul conexiunilor care contribuie la apariția, conservarea sau schimbarea calitativă a unui fenomen, se desprinde în primul rînd *relația cauzală* ca relație de generare (apariția, conservarea sau schimbarea unui fenomen). Conservarea unei stări calitative are drept cauză schimbări interioare mai profunde. Fenomenul sau ansamblul de fenomene ce produce schimbarea poartă numele de *cauză*, iar rezultatul procesului de generare poartă numele de *efect*.

Concepția marxistă asupra cauzalității reliefează cu precădere existența *obiectivă* a relațiilor cauzale, precum și faptul că ele pot fi cunoscute de conștiința umană. Totodată, în cadrul ei se reliefează caracterul *dialectic* al relațiilor cauzale. Progresele în înțelegerea mai profund dialectică a relației cauzale au însemnat implicit întărirea pozițiilor gîndirii materialist-deterministe. În fine, în viziunea materialist-dialectică un loc important ocupă ideea *universalității* și a *diversității calitative* a conexiunilor cauzale.

O problemă importantă a teoriei cauzalității este aceea a corelației dintre cauzalitate și interacțiune. Pe de o parte, cauza însăși poate fi privită ca interacțiune, ca acțiune reciprocă a unor elemente sau tendințe ale unui sistem complex.

În înțelegerea — în acest sens — a cauzei ca interacțiune trebuie să co-

Scanned with OKEN Scanner

relăm acțiunea unor factori interni și externi în generarea anumitor schimbări. Modificările structurale sau funcționale ale unor sisteme sau procese complexe își au cauza în împletirea acțiunii factorilor interni și a celor externi ; de aceea, cauza ar putea fi înțeleasă ca expresie a interacțiunii acestor tipuri de factori în dezvoltarea societății.

Al doilea aspect al corelației dintre cauzalitate și interacțiune se referă la faptul că relația cauzală trebuie concepută — în cazul sistemelor complexe — tot ca interacțiune. În acest sens, Hegel avea dreptate afirmînd că în interacțiune, înțeleasă ca acțiune reciprocă, se anulează opoziția dintre cauză și efect, întrucît efectul devine cauză și cauza efect, fiind active și pasive totodată, adică acționînd și suferind acțiunea.

O expresie semnificativă a relației cauzale ca interacțiune o constituie fenomenul de legătură inversă (feedback), caracteristic îndeosebi sistemelor cibernetice. Toate sistemele cu autoreglare se întemeiază pe un mecanism de acest fel : schimbarea (efectul ca rezultat al unei anumite interacțiuni) provoacă, la rîndul său, modificarea fenomenelor care au produs-o (cauza).

Un aspect esențial al teoriei cauzalității îl reprezintă raportul cauzalității cu necesitatea și întîmplarea. În relația cauzală este prezent un aspect necesar, în primul rînd, în sensul legăturii obligatorii dintre cauză și efect, în general, sens exprimat în *principiul* cauzalității (orice efect presupune o cauză și orice cauză generează un efect) ; în al doilea rînd, în sensul univocității acestui raport : o cauză identică ce acționează în aceleași condiții produce efecte identice („legea cauzalității"). În cadrul conexiunilor cauzale obiective intervine însă, pe lîngă cauze, și o mare varietate de condiții, astfel încît manifestarea directă a legăturii necesare este extrem de rară, ea întîlnindu-se numai în situații limită, în care este îndepărtată acțiunea factorilor perturbatori.

În termenii relației de cauzalitate se poate redefini și întîmplarea, ea apărînd acum ca intersecție a două sau mai multe serii cauzale independente. În condițiile în care, în cadrul unui sistem de interacțiuni, atunci cînd — prin repetare — apar posibilități de menținere a constanței, a stabilității, un eveniment întîmplător se poate transforma într-o tendință necesară. Un exemplu tipic îl constituie, în acest sens, apariția unei mutații și conservarea ei prin selecție în cadrul evoluției biologice.

Analiza relației cauzale presupune și abordarea problemei varietății calitative a formelor de cauzare. Pe lîngă universalitatea relațiilor cauzale, care exprimă caracterul absolut, necesar, obligatoriu al cauzării pentru sistemele finite, se poate releva caracterul relativ, varietatea calitativă a mecanismelor generării în trecerea de la un nivel de structurare a materiei la altul, în saltul de la natură la om, de la cauzalitatea proprie realității obiective la cauzalitatea proprie științei umane.

Astfel, în fenomenele sociale apar forme noi ale cauzalității, întrucît în societate, în lanțurile de evenimente cauzale, se integrează scopurile umane, atît cele individuale, cît și cele sociale.

O formă complexă a relației cauzale este cea structurală, cauzalitatea care acționează în interiorul unui sistem, sub forma relației reciproce, permanent reglatoare, între elementele componente ale sistemului.[5]

Structura (pattern-ul relațiilor și interacțiunilor dintre elemente) poate

[5] J. Piaget, *Structuralismul*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977.

Scanned with OKEN Scanner

fi considerată o cauză a diferitelor manifestări sau proprietăți globale ale sistemului. Astfel, de exemplu, cauza durității diamantului o constituie legăturile covalente dintre atomii individuali ai rețelei cristalului de diamant.

Legea. În explicațiile deterministe un loc central îl ocupă legea. Ideea de regularitate — în coexistență și succesiune — împreună cu cea de necesitate au condus — printr-o sinteză teoretică superioară — la elaborarea conceptelor de lege și legitate. Legea este o categorie filosofică ce desemnează raporturi necesare, relativ stabile și repetabile între sisteme sau procese, între aspectele interne ale aceluiași sistem sau fenomen sau între stadiile succesive ale unui anumit proces.

În această caracterizare se relevă faptul că relațiile legice fixează atît aspectele generale, cît și cele necesare ale fenomenelor, structurile lor invariante (pattern-uri), „identicul în fenomene", cum se exprima Engels; ca urmare, legile obiective au o relativă stabilitate ce se exprimă prin repetabilitate, adică prin faptul că acționează ori de cîte ori este prezent ansamblul de condiții corespunzătoare lor.

Legitatea este o trăsătură universală a realității. Așa după cum nu există fenomene a-cauzale, tot astfel nu există fenomene care să se sustragă complet legității. Desigur, legile se caracterizează prin diverse grade de generalitate, în funcție de sfera de fenomene la care se referă. Cu cît sînt necesare mai puține condiții pentru realizarea unei relații legice, cu atît sfera ei de acțiune este mai mare, și invers. De exemplu, un grad foarte mare de generalitate au legile fizice, spre deosebire de legile sociale, care sînt valabile pentru o sferă mai restrînsă de fenomene.

Dependența și variabilitatea legilor în funcție de condiții constituie, totodată, un argument în sprijinul *istoricității legilor*. Istoricitatea se referă nu numai la variația condițiilor în care acționează legea, ci și, în principiu — așa cum anticipase Engels în *Dialectica naturii* —, chiar la caracterul evolutiv al acestor relații necesare sau pattern-uri obiective.

După tipul relațiilor pe care le exprimă, legile se pot împărți în : *dinamice* și *statistice*. Legile dinamice acționează în fiecare caz individual în parte, fixînd tocmai elementele de generalitate și necesitate care se manifestă în toate cazurile individuale. Asemenea legi sînt, de exemplu, cele ale punctului material în fizica clasică, ale conservării și transformării energiei, cele de replicare în genetică etc. Legile statistice sînt relații generale constante existente în cadrul unor ansambluri alcătuite dintr-un mare număr de obiecte sau fenomene relativ independente ; ele sînt o expresie a necesarului la nivelul fenomenelor de masă. În asemenea împrejurări, prezența factorilor întîmplători se resimte sub forma abaterilor statistice de la desfășurarea „pură" a necesității. Legea statistică exprimă necesitatea fenomenelor întîmplătoare, „media" stărilor unei multitudini de fenomene. În ultimii ani au avut loc numeroase discuții cu privire la raportul dintre legile dinamice și cele statistice. Dintre soluțiile formulate (ale căror extreme sînt fie reducerea statisticului la dinamic, fie invers) se impune tot mai mult ideea că ambele tipuri de legi exprimă aspecte obiective ale realității, că la fiecare nivel de organizare a lumii reale acționează într-o împletire *sui generis* și legi dinamice și legi statistice. Numărul crescînd al legilor statistice descoperite la toate nivelurile existenței reliefează tocmai întrepătrunderea complexă dintre necesar și întîmplător.

Un alt mod de clasificare a legilor realității, relevant din punct de vedere filosofic, vizează distincția între *legile*

Scanned with OKEN Scanner

de stare și *legile de desfășurare*. Legile de stare exprimă stabilitatea unor structuri sau dependențe coexistente între fenomene, iar legile de desfășurare – mecanismele variabilității sistemelor. Aceste mecanisme sînt de două tipuri : succesiuni de stări și mecanisme genetice (cauzale). Atît legile de stare cît și cele de desfășurare pot fi privite din perspectiva structurii și a genezei. Progresele realizate în domeniul teoriei structurilor (îndeosebi structuralismul genetic) permit să se evidențieze faptul că abordarea structurală este posibilă nu numai în raport cu legile de stare (numite în multe clasificări și structurale sau morfologice), ci și în raport cu legile de funcționare ale unui sistem sau de schimbare a lui, întrucît și în aceste cazuri, fiind vorba de relații esențiale, constante, se poate surprinde o structură a funcționării și deseori o structură legică a apariției unui fenomen din alt fenomen.

Materialismul dialectic subliniază *caracterul obiectiv* al legilor naturii și societății, respectiv existența lor reală, independent de conștiință, de subiectivitatea și cunoașterea umană, evidențiind prin aceasta unitatea dintre societate și natură, împotriva concepțiilor care separă radical cele două mari domenii ale realității. În același timp, sînt reliefate și deosebirile dintre legile naturii și legile sociale. Cea mai însemnată deosebire – pe lîngă durata mai mică a legilor sociale și sfera lor mai îngustă de cuprindere – constă în aceea că legile sociale nu acționează spontan, automat, ci prin intermediul activității conștiente a oamenilor. De aceea, în acțiunea legilor sociale necesitatea se exprimă sub forma unor tendințe. Desigur, în cercetarea legilor care guvernează activitatea social-umană se pot distinge și legități specifice domeniului activității spirituale (știință, artă etc.), privite într-o relativă autonomie în raport cu existența socială.

Analiza conținutului principalelor categorii ale teoriei determinismului, precum și a corelațiilor dintre ele face posibilă prezentarea diferențiată a modului în care se pune problema determinismului în principalele domenii ale cunoașterii științifice.

3. Principiul determinismului și cunoașterea științifică

Determinismul în fizică. Formularea clasică a principiului determinismului în fizică a fost dată de Laplace în *Eseu filosofic asupra probabilității* (1814) : *„Trebuie deci să considerăm starea prezentă a universului ca efectul stării sale anterioare și drept cauză a celei care va urma. O inteligență care, la un moment dat, ar cunoaște toate forțele care animă natura, precum și situația respectivă a ființelor care o compun și dacă, în plus, ea ar fi destul de vastă pentru a supune aceste date Analizei, ar îmbrățișa în aceeași formulă mișcările celor mai mari corpuri ale universului, ca și acelea ale celui mai ușor atom. Nimic n-ar fi nesigur pentru ea, iar viitorul ca și trecutul ar fi prezente ochilor săi"*[6]. Acest celebru principiu al determinismului, rezultat al unei lungi istorii a științei, în cadrul căreia s-au constituit treptat conceptele implicate în formularea sa : ordine, lege, lanț cauzal, stare, sistem izolabil – constituia nucleul ce focaliza numeroase planuri și rezultate (teoretice, matematice și filosofice) ale științei clasice : ideea posibilității principiale a unei concepții fizic-cos-

[6] *Apud* O. Onicescu, *Determinismul clasic*, în vol. *Problema determinismului*, Editura „Oficiul de librărie", București, 1940, p. 7.

Scanned with OKEN Scanner

mologice asupra lumii ca întreg ; credința reductibilității tuturor legilor existenței la un singur tip, legile dinamice ; metodele matematice ale teoriei ecuațiilor diferențiale ; principiul posibilității determinării absolute a obiectului fizic ; identificarea relației cauzale cu legătura dintre stările unui sistem fizic etc. În formularea pe care i-a dat-o Laplace, principiul determinismului are atît o dimensiune ontologică (ideea existenței unei condiționări complete și univoce între starea actuală și cea viitoare a universului), cît și una epistemologică (univocitatea și precizia previziunii evoluției în timp a stării Universului). Formularea laplaceană constituie, în fond, o generalizare a datelor oferite de fizica clasică a secolului al XVIII-lea și cu deosebire a marilor succese ale mecanicii cerești din acea perioadă. Dezvoltarea ulterioară a fizicii (teoria electromagnetismului și teoria relativității restrînse) a întărit și mai mult această viziune asupra determinismului.

Ideea necesității absolute în desfășurarea evenimentelor fizice a fost zdruncinată începînd cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea de studiul fenomenelor calorice, studiu care evidenția natura statistică a celui de-al doilea principiu al termodinamicii. Este adevărat că statisticitatea fenomenelor termodinamice a fost multă vreme interpretată — pe baza negării caracterului obiectiv al întîmplării — ca rezultat al ignoranței umane. Persista încă speranța unei reductibilități a descrierii statistice la cea dinamică. Depășirea efectivă în interiorul fizicii a principiului clasic al determinismului se produce o dată cu constituirea mecanicii cuantice. Caracteristicile fundamentale ale acestei teorii impuneau renunțarea la modelul determinist propriu fizicii clasice[7]. Astfel, în mecanica cuantică nu se mai pot determina simultan, cu un grad de precizie oricît de mare, impulsul și poziția obiectului în mișcare. Relațiile de nedeterminare, stabilite de W. Heisenberg, reliefau limitele aplicabilității conceptelor și legilor fizicii clasice în microcosm. În esență, datorită naturii corpuscular-ondulatorii a microobiectelor, comportamentul acestora din urmă se deosebește calitativ de cel al punctelor materiale din mecanica clasică, fiind un comportament statistic. S-a argumentat, pe de altă parte, faptul că acest comportament statistic al microobiectelor este generat de interacțiunile lor cu aparatele de experimentare.

Interpretarea statistică a proceselor studiate de mecanica cuantică a impus depășirea determinismului clasic. Aceasta s-a făcut inițial în cadrul unor poziții ce se autointitulau indeterministe. Semnificative, din acest punct de vedere, sînt interpretările date de Bohr și Heisenberg, principalii reprezentanți ai „Școlii de la Copenhaga", și evoluția acestor interpretări. În esență, fizicienii menționați consideră că noile date de experiență impun renunțarea la conceptele de cauzalitate mecanică, respectiv determinism clasic. Este drept că anumite formulări imprecise ale lor au permis să se identifice determinismul în general cu cel mecanic, cauzalitatea în general cu cauzalitatea mecanică. Un examen mai atent al pozițiilor teoretice ale „Școlii de la Copenhaga" relevă însă prezența implicită a unei perspective dialectice (acceptarea varietății ca-

[7] N. Bohr, *Asupra noțiunilor de cauzalitate și complementaritate*, în vol. *Epistemologie. Orientări contemporane*, Editura Politică, București, 1974 ; W. Heisenberg, *Cercetarea atomului și legea cauzalității*, în vol. *Pași peste granițe*, Editura Politică, București, 1977.

Scanned with OKEN Scanner

litative a formelor cauzalității în fizică, prin sublinierea deosebirilor dintre procesele de generare din fizica microcosmului și cele relevate de cercetarea macrocosmului). Acceptarea diferențelor calitative ale relațiilor cauzale se împletește cu ideea rolului important pe care îl joacă întîmplarea în domeniul cuantic și decalajului existent între stările posibile și cele reale.

Toate aceste idei novatoare s-au cristalizat însă într-o interpretare ce se autointitula „indeterministă", pentru că teoretiza legea statistică ca lege a întîmplării absolute, considerînd-o total opusă determinismului, identificat cu cel clasic, laplacean. De altfel, și în limbajul contemporan mulți specialiști identifică determinismul în general cu cel clasic, descriind comportamentul probabilist ca „indeterminism".

Ca o reacție la concepțiile „Școlii de la Copenhaga" — înțelese însă ca o expresie a indeterminismului — au apărut tendințe care fie promovau revenirea la determinismul tradițional (L. de Broglie[8], J. P. Vigier, D. Bohm), fie încercau să formuleze aspectele complexe ale determinării și ordinii microcosmice într-un determinism statistic (V. A. Fock[9], M. Bunge). Aceste din urmă interpretări insistau asupra caracterului obiectiv al statisticității fenomenelor din microcosm și asupra ireductibilității comportamentului probabilist la cel dinamic. Cauzele statisticității nu mai erau căutate, ca în fizica tradițională (în termodinamică), în interacțiunea dintre obiecte (molecule) mai mult sau mai puțin independente între ele, ci, în primul rînd, în structura și manifestarea microobiectelor și numai apoi în interacțiunea lor cu aparatele de măsură.

Interpretarea determinist-statistică este superioară determinismului clasic, întrucît ia în considerare și prezența și acțiunea factorilor întîmplători, dar ea nu oferă suficiente temeiuri pentru a identifica determinismul teoretic global cu cel statistic. Determinismul statistic constituie un aspect — este drept, foarte însemnat al determinismului global —, dar el nu elimină total din existență pe cel dinamic. Înțelegerea corelației dintre acestea este caracteristică abordării materialist-dialectice a determinismului. Nu se poate nega în mod absolut existența unor aspecte dinamice în microcosm, după cum nu se poate contesta elementul de necesitate, de ordine, prezent în legile statistice ale lumii macrocosmului. De altfel, principalele progrese ale fizicii microcosmului din ultimele decenii dovedesc caracterul metodologic fructuos al cauzalității și al ideii constantelor ca expresie a ordinii.

Determinismul în biologie. Același drum complicat l-au avut și explicațiile deterministe în biologie, mai cu seamă începînd cu mijlocul secolului trecut, cînd s-a pus în evidență și în evoluția biosferei rolul factorului întîmplător. Astfel, determinismului liniar (materialist sau spiritualist) i s-a opus, și în domeniul biologiei, un indeterminism total, pentru ca treptat să se impună imaginea mai complexă a determinismului, în care aspectele dinamice și statistice, necesare și întîmplătoare se întrepătrund.

Explicațiile deterministe sau indeterministe trebuiau să țină seama de

[8] L. de Broglie, *Certitudinile și incertitudinile științei*, Editura Politică, București, 1981, p. 108–123.

[9] V. A. Fock, *Despre interpretarea mecanicii cuantice*, în *Dialectica materialistă și științele moderne*, vol. 5, Editura Politică, București, 1960.

Scanned with OKEN Scanner

adecvarea organismelor vii la complexitatea condițiilor de viață și să explice, pe de o parte, stabilitatea structurilor, pe de altă parte, variabilitatea lor și desfășurarea tendențial ascendentă a evoluției lumii vii.

În cadrul interpretărilor deterministe s-au conturat în biologie două extreme. Teoria *octogenezei* susține, în esență, că evoluția are loc sub acțiunea directă a factorilor externi. Mediul ambiant ar provoca, în ultimă instanță, răspunsurile riguros determinate ale organismului, iar efectele fiziologice și morfologice ale acestor acțiuni ar fi moștenite de urmași. În această direcție de gîndire, predominant mecanicistă, se minimalizează și chiar se contestă contribuția factorilor interni. La cealaltă extremă se află teoria *autogenezei*, care încearcă să explice specificul calitativ al structurilor biologice, punînd în întregime atît constanța trăsăturilor ereditare, cît și variația lor pe seama unor cauze interioare. Această interpretare a fost predominant idealistă, deoarece în explicarea determinării recurgea, preponderent sau exclusiv, la entități nemateriale (forță vitală, entelehie etc.).

Prin depășirea unilateralității acestor puncte de vedere au fost elaborate explicații dialectice mai complexe, respectiv încercări de a descifra în interacțiunea variată a biosferei cu mediul ambiant mecanismele reale care asigură stabilitatea organismelor și marea lor capacitate de diversificare și de adaptare. În cadrul explicațiilor de natură dialectică, un loc aparte îl ocupă teoria darwinistă, care ia în considerație atît natura organismului, cît și natura condițiilor de existență, factori în care necesarul și întîmplătorul se împletesc. Astfel, pentru Darwin, punctul de plecare al diversificării biosferei îl reprezintă variațiile cu caracter individual, care sînt filtrate de acțiunea selectivă a interacțiunii organismului cu mediul. Noul apare ca rezultat al interacțiunii fenotipului cu condițiile de mediu (parțial întîmplătoare), dar se fixează în genotipul populației, fiind regizat de selecția naturală. La Darwin se vede limpede deja nevoia de a corela acțiunea factorilor întîmplători diversificatori cu tendințele necesare ale evoluției speciilor.

Concepția darwinistă asupra rolului factorilor întîmplători în domeniul biosferei a fost interpretată, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, într-o perspectivă predominant indeterministă, prezentă la „neodarwiniști", viziune ce se menține și astăzi în variante modificate. Adepții indeterminismului în biologie absolutizează rolul întîmplării, fie declarînd variația ereditară individuală (mutația ereditară) ca rezultat al unor inexactități pur întîmplătoare de transmitere a structurilor ereditare, fie considerînd că aceste mutații, o dată fixate, produc efecte absolut întîmplătoare în raport cu necesitățile organismelor, deci în sensul că nu sînt deloc corespunzătoare (ci dimpotrivă) nevoilor de adaptare la mediu și de perfecționare a acestei adaptări.

Caracteristică pentru modul unilateral de interpretare a evoluției biologice este viziunea lui J. Monod. După el, mutațiile sînt absolut întîmplătoare, iar reproducerea erorilor din structurile ereditare — expresie a unei necesități inexorabile. *„Odată inscris în structura ADN-ului, accidentul singular și ca atare esențialmente imprevizibil va fi replicat și tradus mecanic și fidel, adică în același*

Scanned with OKEN Scanner

timp multiplicat și tradus în milioane sau miliarde de exemplare. Scos din regnul hazardului pur, el intră în acela al necesității, al celor mai implacabile certitudini". Tot ca o asemenea necesitate ar acționa — în cele din urmă — și filtrul selecției. *„Selecția operează de fapt asupra produselor hazardului și nu se poate alimenta altfel ; dar ea operează într-un domeniu de exigențe riguroase din care hazardul este interzis"*[10]. Deci, pe de o parte, acționează pura întîmplare, pe de alta, necesitatea absolută.

Determinismul dialectic oferă premisele unei interpretări nuanțate a determinării în lumea vie, dezvăluind corelațiile complexe dintre factorii interni și cei externi, dintre aspectele întîmplătoare și cele necesare ale fenomenului biologic. Astfel, pe baza teoriei darwiniste, adîncită la nivelul studiului contemporan al structurilor genetice și al mecanismelor variabilității, se evidențiază însemnătatea stabilității mecanismelor de transmitere a însușirilor ereditare ca un progres deosebit al structurilor biologice. Acesta poate fi explicat prin înlănțuirea complexă, dar, în ultimă instanță, determinată a unor procese biochimice, în condițiile structurilor vii. E un exemplu concludent de cauzalitate structurală în care structura sistemului influențează comportarea elementelor sale. Pe acest fond de stabilitate se pot evidenția apoi cauzele variabilității. Împotriva absolutizării unei presupuse necorespondențe dintre mutații și consecințele lor pentru organism, constatăm totuși prezența unor mecanisme complexe elaborate de biosferă în vederea reținerii și a dezvoltării mutațiilor ce corespund necesităților sistemului[11]. Mecanismele complexe ale selecției, care acționează ca rezultat al interacțiunii genotipului cu mediul, asigură în cele din urmă menținerea acelor aspecte noi ce corespund în mai mare măsură caracteristicilor sistemului și perfecționării lui. Constatăm astfel că în locul unei cauzalități directe, liniare a pătruns și în biologie explicația cauzală complexă, în care întîmplătorul și necesarul se înlănțuie, trecînd unul în celălalt, întărind convingerea că în afara interacțiunilor materiale nu există evoluție în biosferă.

Studiul aspectelor biologico-cibernetice ale mecanismelor ereditare, chiar dacă se află la început de drum, aduce, de asemenea, o perspectivă importantă asupra determinismului în biologie. Aceste mecanisme se caută la nivelul populației, unde modificările depind de schimbul de informație dintre o anumită populație și mediul său, alcătuit din populații ale altor specii și de sistemul de factori fizici, în mijlocul căruia se desfășoară evoluția populației considerate. Selecția naturală apare, în această perspectivă, ca un mecanism prin care procesul evolutiv al unei populații este reglat pe baza informației emise de populația respectivă (ca mesaj rezultînd din lupta pentru existență a indivizilor populației date). Circuitul cibernetic, ca structură autoreglatoare, depășește deci individul și populația, pentru a în-

[10] J. Monod, *Le hasard et la necéssité*, Seuil, Paris, 1970, p. 155.
[11] Fr. Jacob, *Logica viului*, Editura Enciclopedică Română, București, 1972, p. 330—333.

Scanned with OKEN Scanner

globa mediul, fenotipul și genotipul. Oferind puncte de sprijin pentru înțelegerea evoluției pe baza interacțiunii cu mediul, o asemenea abordare permite și punerea adecvată a problemei *finalității* la nivelul biosferei. Așa cum evidențiază teoria sistemelor, există o corespondență între alcătuirea sistemelor și modul lor de funcționare. Pe de altă parte, în biosferă se poate evidenția și un progres al mecanismelor autoreglatoare selective de corespondență, pe măsură ce organismele urcă pe scara complexității, întrucît mecanismele de adaptare le permit o superioară explorare și utilizare a mediului.

Finalitatea, în interpretarea contemporană, materialist-dialectică a fenomenelor biologice, apare ca o însușire fundamentală a structurilor vii, constituită ca rezultat al interacțiunilor complexe, în care locul central îl ocupă echilibrarea și perfecționarea prin autoreglare. Astfel concepută, finalitatea este compatibilă cu cauzalitatea, exprimînd *„un proces de devenire în care interacțiunile între cauze și condiții sînt relativ stabile, se conservă structural și funcțional"*[12]. În consecință, interacțiunile dobîndesc o anumită orientare, prin selecția posibilității celei mai probabile din mulțimea de posibilități date.

[12] I. Tudosescu, *Determinismul și știința*, Editura Științifică, București, 1971, p. 79.

Scanned with OKEN Scanner

12

PROBLEMA LIBERTĂȚII

Și în viața socială – nu numai în natură – fenomenele și procesele ce au loc se condiționează și se determină reciproc. Principiul determinismului este, așadar, pe deplin valabil și în explicarea fenomenelor sociale, a istoriei umane. Date fiind însă diferențele calitative existente între domeniile realului, cum e și firesc, determinarea obiectivă ce are loc în cadrul societății este nu numai distinctă, ci și mult mai complexă în raport cu manifestarea ei în celelalte cîmpuri ontice. Așa cum mișcarea socială nu se identifică și nu se poate reduce la alte forme ale mișcării, tot așa nici determinismul social nu se identifică și nu se poate reduce, chiar dacă într-un fel sau altul le subsumează, la formele determinării fizice sau biologice.

1. Concepția materialismului dialectic și istoric despre determinismul social

Prin apariția omului, în Univers s-a produs o adevărată „mutație ontologică" : trecerea de la natură la istorie, mai exact de la istoria naturii la istoria omenirii. Creîndu-și „universul" său uman, omul nu se rupe de natură, dar prin valorile materiale și spirituale create o depășește. Combătînd atît erorile biologismului cît și pe cele ale psihologismului, Marx și Engels, încă în *Ideologia germană*, militau pentru o explicație dialectică a omului : *„Cunoaștem o singură știință, știința istoriei. Istoria poate fi privită sub două aspecte ; ea poate fi împărțită în istoria naturii și istoria omenirii. Dar, aceste două aspecte nu pot fi despărțite ; atîta timp cît există oameni, istoria omenirii și istoria naturii se condiționează reciproc"*[1]. Este limpede că o istorie umană, independentă de istoria naturii și în afara ei, n-ar putea să existe. Dar, tot atît de limpede este că lumea umană nu se reduce doar la latura ei biologică ; ea este existență socială, o existență înzestrată cu conștiință, rezultat al unui îndelungat proces de hominizare, al saltului calitativ săvîrșit, prin intermediul muncii de la natură la societate. Existența socială nu este o existență abstractă, de tip platonician, planînd undeva

[1] K. Marx, Fr. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, vol. 3, Editura Politică, București, 1962, p. 18.

Scanned with OKEN Scanner

deasupra oamenilor, ci este existență *în și prin* oameni, înzestrați cu conștiință. Prin aceasta, omul este în același timp *obiect* al istoriei și *subiectul* ei creator, produs de istorie dar și făuritor al ei.

De aici rezultă specificul existenței sociale față de alte tipuri de existență, ca și faptul că determinismul se manifestă și el, în chip distinct, în societate față de cel din domeniul fizic sau biologic. Necesitatea, legea, cauzalitatea acționează în mod obiectiv și în viața socială ca și în natură, dar acționează într-un mod specific întrucît, în societate, acestea își croiesc drum prin intermediul activității umane, al oamenilor înzestrați cu conștiință și voință.

Înțelegerea cît mai exactă și totodată nuanțată a determinismului social nu e posibilă fără a ține seama că, în viața socială, nu există bariere rigide, de netrecut, între laturile ei *obiective* și cele *subiective*, că există o permanentă interacțiune între *spontan* și *conștient*. Spre deosebire de natură, în societate latura obiectivă nu poate exista în afara celei subiective. Granițele dintre obiectiv și subiectiv sînt relative, cele două laturi trecînd continuu una în alta, modificîndu-și în permanență conținutul concret-istoric. Circumscrierea specificului dialecticii sociale, al determinismului acesteia trebuie să țină în permanență seama de raporturile *sui generis* de împletire reciprocă și indiviziune existente între obiectiv și subiectiv, spontan și conștient în viața socială.

În interpretarea fenomenului social, de-a lungul timpului s-au confruntat diverse concepții, idealiste și materialiste, deterministe și indeterministe. Neînțelegerea specificului vieții sociale a condus, în linii mari, la apariția a două direcții de interpretare a determinismului social: a) interpretări naturaliste, determinist-mecaniciste, care concepeau istoria ca rezultat exclusiv al acțiunii unor legi obiective, fără a lua în considerare rolul acțiunii umane, al conștiinței și voinței indivizilor; b) interpretări voluntarist-subiectiviste care, dimpotrivă, atribuiau subiectului uman o putere modelatoare suverană asupra procesului istoric.

Ambele tipuri de interpretări accentuează unilateral rolul uneia sau alteia din laturile vieții sociale, ignorînd unitatea contradictorie dintre obiectiv și subiectiv, dintre spontan și conștient, procesualitatea acestora. Pentru activitatea practică, determinismul mecanicist, care se învecinează cu fatalismul, este paralizant, întrucît îndeamnă la pasivitate; la rîndul lor, subiectivismul și voluntarismul condamnă acțiunea umană la eșec.

În *Contribuții la critica economiei politice*, M a r x a formulat cu claritate o teză fundamentală a materialismului istoric privind raportul dintre existența socială și conștiința socială, arătînd că *„nu conștiința oamenilor le determină existența, ci, dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința"*; ca atare, în ultimă instanță, structura economică a societății constituie factorul de la care trebuie plecat în explicarea suprastructurii și a diferitelor forme determinate ale conștiinței sociale. Această teză-pivot a concepției marxiste nu a fost însă întotdeauna corect înțeleasă. A existat uneori tendința eronată de a da o interpretare îngustă, mecanicistă acestei teze, susținîndu-se determinarea univocă a conștiinței sociale de către factorul economic. Necesitatea combaterii interpretărilor idealiste ale istoriei a condus adesea la accentuarea unilaterală a rolului factorului economic în explicarea fenomenelor sociale, neglijîndu-se caracterul dialectic complex al interconditionării dintre structură și suprastructură, aceasta apărînd — într-o viziune dogmatică — ca un efect nemijlocit al bazei economice.

Încă în perioada Internaționalei a II-a, unii exponenți ai gîndirii marxiste au autonomizat în mod arbitrar

Scanned with OKEN Scanner

economia, tratînd-o ca o zonă aflată exclusiv sub imperiul cauzalității naturale, obiective, separînd-o astfel artificial de celelalte tipuri de activitate umană, cele care alcătuiesc suprastructura. Polemizînd cu G. V. Plehanov, G. Lukács a demonstrat că orice identificare *tale quale* a societății cu natura, a legilor sociale cu cele naturale, conduce la construirea unei concepții mecaniciste, în cadrul căreia indivizii apar ca simple piese într-un joc de mecanisme impersonale. Economia, ca domeniu al vieții sociale și ca formă de activitate umană, arată G. Lukács, nu este o sferă a dezvoltării materiale autarhice, independente de conștiință, ci este, ca și toate celelalte laturi ale vieții, un produs al instituirilor teleologice, adică rezultatul unor inițiative conștiente. Raporturile de producție sînt în același timp raporturi *materiale* și relații *inter-umane* ; necesitatea economică este astfel circumstanțializată și relativizată, ea fiind, în același timp, și obiectivă, și produs al subiectivităților instituante.

Combătînd tendințele simplificatoare de fetișizare a tezei rămînerii în urmă a conștiinței sociale față de existența socială — teză cu consecințe nefaste în activitatea practică de edificare a noii societăți — tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia posibilitatea și necesitatea ridicării conștiinței la nivelul bazei materiale, transformării ei într-o *„forță materială mobilizatoare, în stare să călăuzească întreaga noastră activitate"*[2]. În acest mod, în teoria și practica edificării societății socialiste în România, raportul dintre structura și suprastructura socialistă a fost așezat în termeni dialectici, realizîndu-se înțelesul autentic pe care însiși clasicii marxismului îl dăduseră tezei cu mai bine de un secol în urmă.

Ținînd seama de caracterul obiectiv al acțiunii legilor în societate și afirmînd rolul în ultimă instanță determinant al economicului, Marx și Engels au acordat o atenție deosebită tuturor elementelor ce constituie sistemul social, pornind de la constatarea că în cadrul organismului social toate relațiile coexistă simultan și se sprijină unele pe altele[3]. Dialectica determinismului social este opusă astfel oricărui *reducționism*, accentul pus pe structura economică a societății neimplicînd neglijarea sau, cu atît mai puțin, negarea importanței celorlalte elemente ale vieții sociale.

Așa cum s-a arătat, pentru descifrarea specificului determinismului social, pe lîngă categoriile necesitate-întîmplare, posibilitate-realitate-probabilitate, condiționare-cauzalitate, legitate, trebuie adăugate și cele de *scop* și *libertate*. Ultimele două exprimă ceea ce este specific existenței umane, deoarece întotdeauna activitatea omului este orientată de un scop. *„Omul nu se limitează la a modifica forma elementului din natură*, scria Marx, *ci el își realizează totodată scopul său pe care îl cunoaște, care determină legic modul și caracterul activității lui și căruia el trebuie să-i subordoneze voința sa"*[4].

Datorită acțiunii teleologice a subiectului uman, legile dezvoltării existenței sociale, fără a-și pierde caracterul obiectiv, se manifestă diferit, capătă un caracter specific, ireductibil. În lanțurile de fenomene cauzale se

---

[2] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, Editura Politică, București, 1972, p. 442–443.

[3] K. Marx, *Mizeria filosofiei*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, Editura Politică, București, 1968, p. 130.

[4] K. Marx, *Capitalul*, vol. 1, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, Editura Politică, București, 1966, p. 190–191.

Scanned with OKEN Scanner

integrează scopurile umane. Cum sublinia K. Marx, nu există muncă fără a fi orientată conștient spre un scop, fără a avea, așadar, caracter teleologic. Aristotel și Hegel au observat și ei, la timpul lor, acest caracter al muncii. Exemplul pe care îl dă Aristotel, referitor la clădirea unei case, a devenit clasic : alcătuită din piatră, lemn, pămînt etc., casa este tot atît de obiectivă, tot atît de materială ca și elementele din care este construită. Dar existența casei nu este rezultatul acțiunii imanente, al desfășurării „logice", în sine, a însușirilor fiecărui element în parte din care este construită o casă. Aceasta din urmă apare ca un obiect material nou după ce a fost concepută ca atare de mintea omului, care a ordonat și a stabilit legături absolut noi, inexistente, între însușirile materiale ale elementelor ce intră în componența unei case, dîndu-le formă. Caracterul teleologic al muncii l-a observat și Hegel, chiar mai nuanțat și mai profund. Dar dacă așa stau lucrurile, atunci înseamnă oare că ideea (activitatea minții) este prioritară ontologic ? Din gînd se naște oare realitatea obiectivă ? De aici și pînă la principiul biblic fundamental „la început a fost cuvîntul" n-ar mai fi decît un pas. Dar, este eronat ca din surprinderea caracterului teleologic al muncii (și, implicit, a unor determinații specifice ale statutului ontologic al omului) să se tragă o concluzie favorabilă determinismului de tip idealist-spiritualist. O asemenea concluzie eronată nu rezultă din caracterul teleologic al muncii, ci din extrapolarea acestui caracter la întregul Univers. Prin această extrapolare se creează de fapt premisele care i-au putut conduce pe unii gînditori, începînd cu Aristotel, la conceperea greșită a teleologiei. Pornindu-se de la rolul ideii în cadrul muncii, de la faptul că „gîndirea dă formă materiei", s-a ajuns la afirmații de tip idealist sau spiritualist : Dumnezeu „prestabilește armonia lucrurilor" sau „creatorul dă lumii finalitatea ei" (cum vor zice teologii). De la constatarea inserției ideii în „materie", în cadrul muncii, au pornit și concluziile finaliste susținute de Aristotel și Hegel. Ei au transpus caracterul teleologic al muncii pe planul cosmicității, considerîndu-l valabil la scara Universului. Ceea ce era valabil pentru ontologia socială a fost extrapolat — într-o manieră antropomorfică — la nivelul ontologiei generale. Scopurile nu pot fi instituite însă la alte niveluri ontologice ale existenței, la nivelul anorganic sau chiar organic, acolo unde nu există conștiință, unde nu există gîndire. Munca, sub forma ei de activitate conștientă îndreptată spre un scop, este proprie omului și numai omului.

Dacă transformarea, prin antropomorfizare, a caracterului teleologic al muncii într-un „principiu cosmic" este nejustificată și a condus la unele teze eronate ale idealismului obiectiv, de genul celor amintite, tot atît de eronată este și concluzia de factură idealist-subiectivă care consideră, pornind de la același caracter al muncii, că eul, conștiința subiectivă, are primordialitate în raport cu obiectul. Într-adevăr, prin muncă, omul nu numai că modifică natura, ci creează și obiecte noi, care nu se găsesc ca atare în natură și la care evoluția în sine a naturii, potrivit acțiunii legilor ei imanente, fără intervenția umană conștientă, n-ar putea să ducă sub nici o formă. Fără intervenția umană, fără instituirea unui scop, fără existența prealabilă, *in mente*, a ideii de automobil, de exemplu, natura singură, oricîtă răbdare am fi avut să așteptăm, n-ar fi ajuns, prin propria ei evoluție, la crearea unui asemenea obiect.

Întreaga civilizație făurită de om este rezultatul muncii acestuia, al unei munci conștiente îndreptate spre scop, al unei activități teleologice. Se poate însă trage de aici concluzia primordialității conștiinței în raport cu na-

Scanned with OKEN Scanner

tura, cu materia, cu ceea ce există în afara ei ? În perspectivă materialist-dialectică, gîndirea umană nu poate nici violenta, nici aboli legitățile obiective ale materiei, cu atît mai puțin ea nu le poate institui. Numai în măsura în care legile și însușirile reale, obiective ale lucrurilor sînt reflectate adecvat apare posibilitatea ca, pe baza acestei cunoașteri, omul, în cadrul practicii, acționînd asupra acestor însușiri, să le poată schimba, să dea o altă destinație funcționalității lor reale, să le transforme. Posibilitatea transformării naturii nu se identifică, așadar, cu anularea primatului ei asupra gîndirii — cum conchid în mod eronat idealiștii — căci, în măsura în care, așa cum spunea F r. B a c o n, gîndirea nu ascultă de natură, ea eșuează, nu are nici o putere asupra obiectului. Natura devine rezistentă și opacă în fața unei gîndiri care, ruptă de ea, vine din afară și încearcă să i se impună în mod subiectiv. Lumea obiectivă este tot atît de opacă nu numai față de gîndirea care se rupe de ea, care nu pornește cu „viclenia" ei combinatorie de la cunoașterea structurilor, a legităților și însușirilor intime ale lucrurilor, ci chiar și față de acea gîndire care, fără să se rupă de natură, pornind de la ea, fixează scopuri ce pot fi atinse, dar nu găsește mijloace adecvate pentru a le înfăptui. Pe de altă parte, pentru a acționa cu succes asupra lumii înconjurătoare, asupra naturii, societății și a lui însuși, omul trebuie să-și fixeze scopuri realiste, pe măsura mijloacelor de care dispune sau pe care le poate dobîndi. Altfel, orice scop fixat rămîne o simplă posibilitate abstractă, o simplă dorință, mai mult sau mai puțin utopică, pînă la găsirea mijloacelor care să permită transformarea posibilității abstracte în una concretă.

Din toate cele spuse rezultă, așadar, nu numai marea complexitate a fenomenului social, ci și necesitatea cunoașterii lui, ținîndu-se seama de diversitatea sa inepuizabilă. Luînd în considerare ansamblul conexiunilor care conferă un caracter determinat lucrurilor și comportamentelor umane, surprinzînd relațiile reciproce dintre aspectele fiecărei modalități de determinare (relații de condiționare, conexiuni necesare, raporturi cauzale, legi dinamice și statistice, regularități tendențiale etc.), privind totodată aceste relații și din perspectiva globală, a sistemului, determinismul dialectic este totalizator.

Înțelegerea științifică, corectă și nuanțată a determinismului social — așa cum este el conceput de pe pozițiile materialismului dialectic și istoric — ține seama de faptul esențial că viața socială înseamnă, implicit, prezența umanului, a conștiinței și acțiunii umane. Oamenii sînt cei ce făuresc istoria. Nu o pot face însă după bunul lor plac. Oamenii își fac istoria, dar — cum zicea M a r x — nu în condiții pe care le-au ales ei înșiși. Ei nu-și pot alege împrejurările istorice în care apar, în care trăiesc și muncesc. Raporturile între oameni și natură, ca și raporturile sociale (între indivizi, grupuri, clase sociale), ca și modelele culturale construite de înaintași, oamenii le găsesc date, se „lovesc" de ele în mod obiectiv. Toate acestea sînt independente de conștiința celor care le percep, sînt împrejurări obiective care prescriu condiții determinate de acțiune și determină tendențial rezultatele acțiunii oamenilor. Dar, găsind aceste împrejurări gata făcute, oamenii nu se subordonează fatalmente lor, ci ei pot să intervină, să participe activ, prin practica socială, la transformarea acestor împrejurări. În acest sens oamenii devin ei înșiși făuritori de istorie. Din această perspectivă dialectică documentele Congresului al XIII-lea al Partidului Comunist Român subliniază că este necesar să ținem seama de cerințele legilor obiective ale dezvoltării sociale, de condițiile concret-is-

Scanned with OKEN Scanner

torice și „să acționăm în mod conștient în aplicarea legilor economice, înlăturînd voluntarismul..."[5]

2. Libertatea ca unitate dintre cunoaștere, valorizare și acțiune

Confruntări filosofice în problema libertății. Înțelegerea determinismului social presupune nu numai cunoașterea modului specific în care setul de categorii, proprii determinismului în general, se manifestă în cîmpul social, ci și descifrarea a încă două categorii esențiale, cu relevanță exclusivă în domeniul vieții sociale : categoriile de *scop* și *libertate*. Dacă activitatea umană este totdeauna activitate îndreptată spre scop, ea poate dobîndi un adevărat sens numai în condițiile existenței libertății de acțiune. Dacă n-ar exista libertate, omul n-ar putea fi creator de istorie. Fără libertate, omul s-ar confunda cu o simplă piesă dintr-un angrenaj mecanic în a cărui funcționare implacabilă ar fi imposibilă orice intervenție sau modificare.

A vorbi însă de determinism și libertate nu înseamnă a vorbi de două lucruri incompatibile ? Despre ce fel de libertate poate fi vorba în cadrul determinismului ? Libertatea este absolută sau numai relativă ? Se confundă libertatea cu liberul arbitru, cu voința subiectivă, neîngrădită ? Acceptînd determinismul, trebuie să o spunem, o atare libertate nu există, caracterul ei iluzoriu fiind indiscutabil. Libertatea nu este nici liber arbitru, nici simplu refuz, neangajare, ruptură cu regularitățile ce constituie forma de manifestare a legii, a necesității.

Ideea aceasta a legăturii strînse dintre necesitate și libertate nu e nouă. Stoicii, prin Zenon din Citium și, mai ales, prin doctrinarul propriu-zis al școlii, Crisip, au încercat, încă acum mai bine de două milenii, să elaboreze o concepție generală despre lume de largă respirație, pe temeiul căreia se ridică o morală, ce definește omul înțelept și căile prin care acesta poate ajunge la idealul suprem : fericirea. Viața noastră se apropie de ținta ei supremă, fericirea, după cum ea se conformează sau nu legilor de care ascultă toate lucrurile. Virtutea ar fi tocmai acordul cu ordinea universală, căci acest acord exprimă raționalitatea vieții noastre. De aici, principiul etic fundamental al stoicilor : virtutea, prin ea însăși, este fericire. Așadar, substanța însăși a voinței înțeleptului și atitudinea sa îndreptată spre fericire nu numai că nu scapă determinismului universal, ci se identifică cu el. Prin mintea sa înțeleptul cuprinde această necesitate și, înțelegînd-o, o acceptă. O dată acceptată, necesitatea universală nu mai apare ca fiind străină rațiunii noastre, ea nu mai apare ca servitute și constrîngere, ci ca eliberare, ca fericire și libertate. Dialectica necesitate-libertate fusese astfel, *in nuce*, surprinsă deci, încă de stoici, dar numai parțial și în bună măsură obscur și unilateral. Ducîndu-și raționamentul mai departe, stoicii ajung în cele din urmă la formularea unei etici negative. Pentru a-și atinge fericirea, înțeleptul trebuie să elimine toți acei factori care-l tulbură și-l împiedică să ajungă la țintă. Or, cum pasiunile sînt dușmanul de neîmpăcat al virtuții, ele trebuie extirpate. Înțeleptul trebuie să fie impasibil. Nimic să nu-l tulbure. Trebuie să ajungă la starea numită de stoici *apatie*. În acest fel, prin renunțare, prin veștejirea vieții

[5] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura politică, București, 1984, p. 28.

Scanned with OKEN Scanner

propriu-zis omenești, stoicismul – pe linia filosofiei orientale străvechi – își va lăsa o puternică amprentă asupra ascetismului de tip creștin de mai tîrziu. Răsucirea spre interioritate, renunțarea la viața exterioară care nu putea decît să tulbure fericirea înțeleptului, pledau în fond pentru o falsă, subiectivă și, ca atare, iluzorie fericire și libertate. Ignorarea realității vieții, rezultată dintr-un presupus acord al gîndirii cu o necesitate absolută, înțeleasă și ea în mod abstract, a condus – cum era și firesc – la abolirea libertății și acțiunii umane.

Atît libertatea concepută ca totală nedeterminare, ca voință arbitrară, cît și libertatea înțeleasă ca totală aservire și oarbă identificare cu necesitatea absolută – deși pornite din premise diametral opuse – sînt la fel de iluzorii, la fel de false. Prima se izbește necruțător de forța necesității, cea de-a doua rămîne înlănțuită și suprimată în necesitate. Se ridică firește întrebarea : care este ieșirea din acest paradox ? Încercările de a da o soluție problemei au fost nu numai numeroase, ci și diferite în istoria gîndirii. În filosofia contemporană occidentală, *existențialismul* a fost curentul de gîndire care, în diverse variante (M. Heidegger, K. Jaspers, J. P. Sartre, A. Camus), și-a consacrat o mare parte din energie pentru a dezbate problema libertății.

Pozitiv sub raportul intenției, existențialismul considera libertatea drept un element fundamental și constitutiv al existenței umane. Dacă la om „existența precede esența" – cum afirmă existențialiștii – atunci dobîndirea acestei esențe umane, în durata existenței, este tocmai forma de manifestare a libertății. Omul, pură existență singulară și contingentă, factice, nu-și dobîndește umanitatea, esența sa, decît în măsura în care și-o alege. Libertatea lui este absolută și, prin opțiunile sale, singur decide asupra propriei evoluții. Omul se află în fața unei alternative inevitabile, în fața unui „sau-sau" absolut, cum se exprimă Kierkegaard : el trebuie să aleagă ! Opțiunea sa este libertatea și existența sa. *„În măsura în care aleg exist ; dacă nu aleg, nu exist"* – spune Jaspers.[6]

Ceea ce era pozitiv în intenție se transformă, *de facto*, în contrariul său. Căci, după cum se poate vedea, în articulațiile ei de fond, concepția existențialistă asupra libertății se sprijină pe acceptarea postulatului indeterminării, libertatea fiind identificată cu alegerea, în fond, necondiționată. Sartre o spune în *L'existentialisme est un humanisme : „Dacă într-adevăr existența precede esența... nu există determinism, omul este liber, este libertate. Nu avem nici înapoia noastră, nici înaintea noastră justificări și scuze... Este ceea ce aș exprima spunînd că omul este condamnat să fie liber"*[7].

Pe temeiul unei asemenea libertăți absolute și metafizice, „alegerea", total indeterminată și ea, se confundă cu un act esențialmente gratuit, în care nu importă ce alegi, ci numai actul alegerii în sine. Lipsa de criterii obiective de ierarhizare valorică a alegerilor umane este agravată de perspectiva eșecului, singura care se deschide în fața omului. *„Consecință a alegerii nedeterminate, a libertății absolute și a eșecului inevitabil, echivalența pe care o stabilesc existențialiștii între toate actele umane minează, din interior, orice încercare de a întemeia o etică"*.[8]

---

[6] K. Jaspers, *Philosophie*, II, Berlin, 1956, p. 182.
[7] J. P. Sartre, *L'existentialisme est un hamanisme*, Nagel, Paris, 1946, p. 36.
[8] D. Ghișe, *Dimensiuni umane*, Editura Eminescu, București, 1979, p. 119–120.

Scanned with OKEN Scanner

Existențialismul a plonjat astfel, și el, în apele iluziei libertății și ale unei libertăți iluzorii. Sartre însuși s-a văzut obligat, mai tirziu, să-și corecteze propriile sale teze despre libertate, pe care le formulase în *l'Être et le Néant*, mărturisind că teoria sa de odinioară, care vedea în libertate doar rodul indeterminării, un act singular și contingent, nu ținea seama de experiența exterioară, de raporturile omului cu lumea care-l înconjoară, cu natura și societatea ; era ignorată lumea obiectivă, „forța lucrurilor", de care omul nu poate face abstracție. Această nouă direcție a itinerariului sartrean a fost ea însăși determinată, după cum arată filosoful francez, de întîlnirea sa cu filosofia marxistă.

Dialectica libertății și necesității în viziunea filosofiei marxiste. Materialismul dialectic și istoric a așezat într-adevăr și problema libertății în parametrii ei reali, dînd o soluționare adecvată raportului existent între libertatea umană și necesitatea obiectivă. Filosofia marxistă a demonstrat, nu o dată, lipsa de temei atît a determinismului de tip mecanicist, rigid, care în ultimă instanță duce la fatalism, cît și a oricărei forme de indeterminism, care în ultimă instanță duce la voluntarism, la înscăunarea absolută a subiectivismului alegerilor umane (poziție pe care s-a plasat existențialismul). Libertatea nu este decizia necondiționată, țîșnire spontană și originară a voinței, „libertate fără lege", căci omul însuși, purtătorul libertății, nu este rodul indeterminării și al spontaneității. Omul real trăiește într-o lume reală, plină de determinații concrete. Omul este întotdeauna și peste tot — așa cum arăta Marx — un produs al societății. El intră în relații sociale determinate, relații materiale, independente și în afară de voința lui, pe care omul le găsește, nu le alege. Libertatea omului sau, mai exact, treapta libertății sale nu este necondiționată, ci e funcție a determinărilor obiective în care se află.

În literatura marxistă textul de referință pentru definirea libertății este considerat, îndeobște, pasajul formulat de Engels în *Anti-Dühring* : *„Hegel a fost primul care a prezentat just raportul dintre libertate și necesitate. Pentru el libertatea este înțelegerea necesității : «Necesitatea este oarbă numai în măsura în care nu este înțeleasă». Libertatea nu constă în visata independență față de legile naturii, ci în cunoașterea acestor legi și în posibilitatea dată prin aceasta de a le pune în mod sistematic în acțiune pentru atingerea anumitor scopuri. Aceasta este valabil atît în privința legilor naturii exterioare, cît și în privința legilor care guvernează existența fizică și psihică a omului însuși... Cu cît judecata unui om cu privire la o anumită problemă este deci mai liberă, cu atît mai multă necesitate va fi determinat conținutul acestei judecăți..."*[9]. Numai cunoscînd lumea și transformînd-o prin acțiune, pe baza cunoașterii, omul își poate dobîndi libertatea, o poate cuceri și dezvolta. Acționînd asupra propriei sale condiționări și transformîndu-se în acest fel pe sine însuși, omul nu abolește însă regulile și legitățile lumii în care trăiește. Libertatea sa constă nu în a nega necesitatea, ci în a o înțelege și a o supune, folosind propria-i forță. Cunoașterea necesității este, așadar, prima mare pîrghie a libertății umane ; dar nu și suficientă.

Pentru a trece la acțiune, omul trebuie să-și exercite capacitatea specific umană de opțiune axiologică, de

[9] Fr. Engels : *Anti-Dühring*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Editura Politică, București, 1964, p. 112.

Scanned with OKEN Scanner

a alege dintre alternative posibile. Chiar efectuată pe baza cunoașterii necesității obiective, alegerea este resimțită de individ ca o constrîngere dacă ea contravine convingerilor și dorințelor sale, dacă nu este rezultatul coordonării de către individ a necesității (cunoscute) cu trebuințele, năzuințele și aspirațiile sale, prin opțiuni axiologice care orientează acțiunea umană. Între momentul *cunoașterii* necesității și cel al *acțiunii* se interpune, astfel, momentul *valorizării* (al aprecierii alternativelor posibile, al evaluării probabilității lor de realizare, al alegerii uneia sau alteia dintre opțiunile posibile). Prin condițiile ei gnoseologice, axiologice și praxiologice, libertatea se dovedește a fi un produs al dezvoltării istorice ; ea nu apare *ex nihilo*, ca Minerva din capul lui Zeus, ci se configurează ca atare, pe fiecare treaptă a istoriei, în raport cu gradul de dezvoltare a științei (deci cu acumulările istorice ale cunoașterii), cu dezvoltarea forțelor de producție (deci cu gradul de stăpînire de către oameni a raporturilor lor cu natura) și în funcție de caracterul relațiilor sociale (deci de gradul de „ordonare" a raporturilor cu proprii lor semeni). Pentru a-și dobîndi o libertate reală, nu e suficient ca omul să spună *nu* situației. Libertatea se cucerește, iar cucerirea ei nu poate fi înfăptuită prin refuzul istoriei, ci *în* și *prin* participarea creatoare la dialectica istorică.

Așadar, în concepția materialist-dialectică, *punctul de vedere al practicii* este prevalent și în înțelegerea libertății. El permite filosofiei marxiste să privească libertatea ca un mod specific de funcționare a determinismului la scară umană, surprinzînd felul în care se întrepătrund laturile obiective și subiective ale vieții sociale. Principiul determinismului, conceput din perspectiva materialismului dialectic, presupune inserția subiectivității în textura acțiunii sociale și a devenirii istorice. Interpretarea adecvată a libertății umane este posibilă în cadrul unui determinism social, dialectic, nuanțat și flexibil, în virtutea căruia necesitatea nu exclude întîmplarea, iar relațiile cauzale și legice în general sînt „înmlădiate" de însăși prezența umană, de cîmpul conștiinței și acțiunii umane, *în* și *prin* care se manifestă. În aceste împrejurări, necesitatea încetează de a mai fi oarbă, nu se mai confundă cu o forță impersonală, cu o forță coercitivă necondiționată asupra indivizilor istorici. La scară umană, în viața socială deci, *legea și necesitatea au un caracter tendențial și probabilist*, deoarece raporturile pe care le exprimă își croiesc drumul în mijlocul unor împrejurări variabile, a diferite contra-tendințe, a nenumărate întîmplări. În această țesătură obiectivă în care necesitatea se manifestă ea însăși prin șirul întîmplărilor, se inserează cu o forță tot mai mare, ca expresie a progresului social-istoric, libertatea umană.

3. Libertatea și responsabilitatea — valori fundamentale ale societății socialiste

Între libertate și responsabilitate există o legătură organică indestructibilă, căci omul nu poate fi responsabil de comportamentul și de acțiunile sale decît în măsura în care acestea sînt rezultatul unei opțiuni libere, al unei decizii, în cunoștință de cauză, între diferite posibilități. Responsabilitatea nu-și poate găsi un alt temei în afara libertății, deoarece atît determinismul de tip fatalist cît și subiectivismul și voluntarismul exclud, în egală măsură, răspunderea omului pentru actele sale. În primul caz, omul nu poate răspunde pentru ceea ce nu a decis el ; în cel de-al doilea, dacă omului i-ar fi permis orice, ar dispărea orice criteriu de apreciere a acțiunilor umane în termenii responsabilității.

Scanned with OKEN Scanner

Pe măsura înaintării în istorie, adică pe măsura adîncirii cunoașterii umane și a creșterii capacităților omului de a acționa, responsabilitatea omului a cunoscut și ea o creștere corespunzătoare. Între aria libertății și aria responsabilității morale a omului raportul este direct proporțional. O dată cu revoluția socialistă, prin supunerea dezvoltării sociale controlului conștient al oamenilor, s-a trecut — după cunoscuta expresie engelsiană — „din imperiul necesității în acela al libertății" și, prin aceasta, în acela al adevăratei responsabilități sociale a oamenilor. Aceasta nu înseamnă, desigur, că în socialism ar fi suprimat determinismul obiectiv. „Omul, arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, *devine liber în orînduirea socialistă nu pentru că iese de sub acțiunea legilor obiective, ci pentru că, înțelegîndu-le necesitatea imperioasă, acționează în spiritul lor, pentru construcția conștientă a societății*"[10].

Mai mult decît oricînd în istorie, masele de oameni ai muncii, în socialism, au devenit, sub conducerea partidului, constructori conștienți de istorie, făuritori ai propriului lor destin. În acest proces complex de edificare a unei lumi noi, mai drepte și mai bune, libertatea și responsabilitatea reprezintă două valori fundamentale și corelative.

Acțiunea umană *liberă* este încărcată cu răspunderea socială, individuală și colectivă, a fiecăruia și a tuturor, pentru valorile urmărite și realizate, pentru consecințele pozitive sau negative ale alegerilor, deciziilor și acțiunilor asumate. Dezvoltarea permanentă a democrației muncitorești socialiste reprezintă, din această cauză, cadrul mereu lărgit al libertății și responsabilității maselor de oameni ai muncii, al participării lor la procesul de făurire a istoriei înseși. În calitatea lui de centru vital al societății, de forță dinamizatoare a energiilor creatoare ale întregului popor pentru edificarea socialismului și comunismului, Partidul Comunist Român și-a asumat responsabilitatea perfecționării conducerii științifice a vieții sociale, adîncirii democrației socialiste, promovării în viață a valorilor eticii și echității socialiste, creării unor condiții din ce în ce mai propice participării active a oamenilor muncii la viața socială, la pregătirea și luarea deciziilor politice, economice și culturale. Desfășurînd o intensă muncă teoretică, ideologică și politico-educativă, partidul reprezintă o puternică forță în unirea eforturilor oamenilor muncii, ale întregului popor în opera de făurire a societății socialiste și exercită o puternică influență în dezvoltarea forțelor de producție, în perfecționarea relațiilor sociale, a formelor de conducere a societății.

Practica construcției socialiste din țara noastră demonstrează fără echivoc că o conștiință evoluată a maselor acționează ea însăși în istorie ca o adevărată forță materială. Nu întîmplător, în toate documentele partidului nostru, începînd cu Congresul al IX-lea, și deosebit de pregnant în documentele Congresului al XIII-lea, se acordă o atenție tot mai mare problemelor dezvoltării conștiinței revoluționare a maselor, pîrghie necesară și esențială a edificării noii vieți economice, politice și sociale.

Construcție istorică deliberată, socialismul reprezintă o treaptă superioară de afirmare a libertății umane, tocmai pentru faptul că acțiunea, pe baza căreia se instituie o nouă organizare socială, este așezată, *ab initio*, pe temeiul cunoașterii, este trecută,

[10] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste*, vol. 3, Editura Politică, București, 1969, p. 677.

Scanned with OKEN Scanner

așadar, prin filtrul conștiinței umane, fiind acțiune conștientizată. Noua societate se construiește nu numai pentru oameni, ci și prin oameni, prin oameni înzestrați cu conștiință revoluționară. În măsura în care conștiința socială și individuală reflectă în mod adecvat necesitățile reale, obiective ale dezvoltării sociale, ea exercită, la rîndul ei, o tot mai puternică înrîurire asupra mersului înainte al societății, devine o puternică forță motrice a progresului social. În acest sens documentele Congresului al XIII-lea al partidului apreciază că, în condițiile socialismului, procesul de perfecționare a întregii activități sociale, de adîncire continuă a democrației socialiste este legat în mod hotărîtor de dezvoltarea conștiinței tuturor membrilor societății, de formarea unor trăsături care să definească un nou tip de umanism, umanismul revoluționar. Programul de construire a societății socialiste multilateral dezvoltate și de înaintare a României spre comunism este nu numai un program economic, al dezvoltării bazei materiale a societății noastre, ci și un program al edificării unei noi conștiințe umane. Fundamentînd corelația dintre libertate și responsabilitate în condițiile democrației socialiste, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta că *„orînduirea noastră socialistă asigură poporului român posibilitatea de a fi liber și stăpîn pe destinul său, de a-și lua soarta în propriile mîini, de a se bucura de cele mai largi drepturi și libertăți democratice"*, subliniind totodată că *„aceasta implică și înalte răspunderi cetățenești, datorii de onoare față de societate, față de interesele generale ale poporului"*[11].

Prin întreaga sa politică, Partidul Comunist Român se dovedește a fi nu numai promotorul, în teorie, al unei înțelegeri filosofice adecvate, materialist-dialectice, a determinismului social, ci și ctitorul, în practică, al unei noi lumi în cadrul căreia libertatea umană își găsește o tot mai largă împlinire.

[11] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 46–47.

Scanned with OKEN Scanner

13

PRINCIPII ALE DEVENIRII

Complexitatea dezvoltării societății contemporane, necesitatea elaborării unor noi programe și strategii de dezvoltare economico-socială, de rezolvare a problemelor globale ale epocii, alături de mutațiile adînci produse în numeroase ramuri ale cunoașterii științifice au readus în cîmpul reflecției filosofice actualitatea temei dialecticii, a unui mod de gîndire sintetic, constructiv-operațional și reflexiv-interpretativ, critic și novator în același timp. Astfel se explică faptul „redescoperirii" în numeroase modalități a dialecticii sau formularea unei multitudini de programe, teorii, modele sau formalizări ale dialecticii la care asistăm în perioada actuală.

1. Dialectica : semnificații, teorii și modele

Practica socială contemporană solicită elaborarea unor strategii suple de dirijare a proceselor economico-sociale, a unor modele operaționale de stăpînire a complexității și, pe această cale, a unor teorii noi ale devenirii și determinismului social. În cadrul filosofiei marxiste, necesitatea unei reconsiderări a statutului și condiției dialecticii este strîns legată de obiectivul acestei filosofii de a fundamenta teoretic practica revoluționară, de a orienta procesul construcției societății socialiste. În același timp, numeroase domenii ale cunoașterii și culturii contemporane se află sub semnul unor înnoiri ce comportă o „dialecticitate imanentă", a cărei explicitare devine tot mai necesară pentru a le evidenția sensul și raționalitatea. Astfel, în cadrul multor discipline științifice s-au formulat ipoteze, teorii sau modele explicative în care un loc central în reconstrucția conceptuală a obiectivelor și proceselor îl dețin ideile de evoluție, autostructurare (M. Eigen, I. Prigogine), comportament finalizat, coerență și organizare (A. Kastler, H. Haken, Fr. Jacob). În contextul unor asemenea teorii (termodinamica proceselor ireversibile, teoria autoorganizării evolutive a materiei, fizica particulelor elementare, sinergetica, gramatica transformațional-generativă ș.a.) se constituie și dobîndesc semnificație operațională idei și teme dialectice, cum ar fi : unitatea dintre parte și întreg, finit și infinit, potențial și actual, necesar și întîmplător. S-au formulat chiar teorii matematice generale care au ca obiect modificările structurale din cadrul sistemelor, „morfogenezele" acestora (R. Thom). Pe de altă parte, la nivelul analizei metateoretice și al studiului epistemologic, în tot mai multe ramuri ale

Scanned with OKEN Scanner

științei se întîlnesc frecvent reacții la adresa viziunilor dominante pînă de curînd asupra rațonalității științei – concepută neistoric, definită prin criterii apriorice – reliefîndu-se necesitatea degajării temeiurilor raționale imanente diferitelor revoluții sau mutații conceptuale, fără a cădea în extrema opusă, a relativismului.

Marile înnoiri tematice ale teoriei cunoașterii științifice (progresul cunoașterii și dinamica științei, descoperirea și inovația conceptuală, dimensiunea aplicativă și componentele pragmatice ale cunoașterii, corelația dintre contextul social și structurile cognitive etc.) s-au produs în același timp cu părăsirea unui stil apriorist de conceptualizare a „problemei științei", cu depășirea unor dihotomii epistemologice tradiționale (analitic-sintetic, formal-factual, normativ-descriptiv) sau a distincției metafilosofice între „contextul justificării" și „contextul descoperirii". Asemenea veritabile „propensiuni dialectice" în teoria științei sînt proprii atît unor orientări mai cunoscute din epistemologie, cum sînt neoraționalismul (G. Bachelard, F. Gonseth, J. Ladrière), epistemologia genetică (J. Piaget), cît și unor reprezentanți ai „noii filosofii a științei" (N. R. Hanson, St. Toulmin, Th. S. Kuhn) sau ai filosofiei analitice a științei (W. v. O. Quine, H. Putnam, J. Hintikka).

Pe lîngă constituirea unei noi filosofii a științelor teoretice ale naturii, un rol important în revitalizarea interesului pentru dialectică revine disputelor recente în jurul statutului metodologic al disciplinelor socio-umane (J. Habermas, G. H. von Wright), precum și diferitelor tendințe, școli și construcții teoretice din lingvistică și filosofia limbajului. Logica însăși, o dată cu depășirea reducțiilor formalist-sintactice și maturizarea logicii modale, și-a extins considerabil aria de aplicație filosofică, prin reconstrucția unor sisteme de gîndire dialectică. Aceste proiecte nu sînt lipsite de legătură cu efortul unor teoreticieni de a formula noi scheme de raționalitate (a științei și acțiunii umane, individuale sau colective), noi criterii sau standarde de inteligibilitate. Interesul contemporan pentru dialectică este susținut și de numeroasele încercări de a reconstrui metodologia implicată în monumentala operă teoretică a lui Marx, *Capitalul*, care a deschis o etapă nouă în dezvoltarea disciplinelor socio-umane, instituind în același timp un nou tip de raționalitate științifică, un ideal metodologic al cunoașterii.

Direcțiile atît de variate prin care se solicită reelaborarea dialecticii, numeroasele „domenii paradigmatice" care i-au servit ca punct de plecare, conjugate cu influența încă activă a unor tradiții și forme istorice ale dialecticii, au condus la formularea unei mari varietăți de construcții intelectuale definite și recunoscute ca „dialectice". Complementar, din nevoia de înțelegere și dominare conceptuală a multiplicității acestora, se manifestă și preocuparea pentru identificarea unor „factori comuni" ai construcțiilor dialectice. Pentru a desprinde liniile principale ale acestui proces, esențial în înțelegerea statutului și a condiției actuale a dialecticii, putem sistematiza aceste „figuri" sau construcții multiple, pornind de la următorii parametri : (1) formele istorice ale dialecticii ; (2) accepțiile ei „disciplinare" și teoriile elaborate în aceste perspective ; (3) modelele operaționale ale dialecticii.

În privința formelor istorice, trebuie să observăm, alături de modalitățile sau tipurile explicite de a defini profilul dialecticii sau a-i dezvălui consecințele metodologice, prezența unor momente din evoluția științei și filosofiei în care sa constituit o problematică dialectică, rămasă adesea doar implicită (aporiile lui Zenon, antinomiile kantiene, complementaritatea lui Bohr ș.a.).

Scanned with OKEN Scanner

Cea mai controversată accepție disciplinară acordă dialecticii semnificație **ontologică,** de concepție generală asupra unor aspecte, mecanisme sau trăsături ale devenirii existenței. În această determinare dialectica poate fi interpretată fie ca o teorie a unor *tipuri de entități sau procese*, fie ca o *viziune generală* asupra întregii existențe, valabilă pentru orice obiect sau fenomen natural, social sau uman. În primul sens, urmîndu-l pe Engels, care înțelegea prin dialectică o teorie a devenirii și interdependenței universale, în cadrul filosofiei marxiste problematica dialecticii s-a construit în principal ca : (a) teorie filosofică a *devenirii*, respectiv, (b) teorie generală a *determinismului*.

Ca teorie filosofică a devenirii, dialectica are ca obiect sistemele dinamice, deschise la mediu, istorie și evoluție. În acest sens, dialectica apare ca teorie a unor „entități istorice evolutive", a unor „complexități organizate", universalitatea principiilor ei fiind una relativă și condiționată. Ori de cîte ori un domeniu al existenței poate fi abordat prin mulțimea de concepte referitoare la sistemele deschise, puternic integrate și ierarhizate, dotate cu mecanisme de generare și autoevoluție, tot de atîtea ori sînt aplicabile și principiile devenirii formulate de teoria dialectică. O asemenea teorie are o matrice categorială proprie, cuprinzînd categorii cum sînt : contradicție, auto-organizare, totalitate, finalitate. Principiile ei pot fi reconstruite parțial în termenii teoriei sistemelor dinamice sau în termenii teoriei matematice a morfogenezei (teoria catastrofelor a lui R. Thom).

Ca teorie a *determinismului*, dialectica are ca obiect cel mai complex tip de determinare (la nivelul cunoașterii actuale) specific, de asemenea, organizărilor naturale și socioumane cu o arhitectură interioară de mare complexitate, superioare ca nivel de integrare, autonomie și funcționalitate a sistemelor cărora le este proprie o determinare dinamică, statistică sau structurală. Determinismul dinamic sau cel statistic nu constituie teorii pur și simplu false, a căror menținere ar reprezenta un obstacol în calea dezvoltării cunoașterii. Deși prin determinismul dialectic (sistemic-organizațional) s-au descoperit limitele domeniului lor de aplicație, ele și-au conservat validitatea și caracterul fundamental, rămînînd „universale" în sensul în care Heisenberg, de exemplu, vorbește despre universalitatea mecanicii clasice sau a oricărei alte „teorii închise" din științele naturii : *„în măsura în care anumite fenomene pot fi descrise prin conceptele fizicii newtoniene, și anume poziție, viteză, accelerație, masă, forță etc., în aceeași măsură legile newtoniene sînt valabile cu toată strictețea... ; mai precis, în același grad de exactitate cu care pot fi descrise fenomenele prin conceptele newtoniene sînt valabile și legile newtoniene"*[1].

Dat fiind faptul că obiectele cărora li se aplică teoria dialectică a devenirii și determinismul dialectic sînt de același gen (sistemele dotate cu auto-structurare evolutivă, ierarhie și organizare, „complexitățile organizate") se impune o redefinire a principalelor categorii ale determinismului (cauzalitate, legitate, necesitate etc.) și ale teoriei dialectice a devenirii (contradicție, negație, totalitate, auto-evoluție etc.), pentru a putea conceptualiza simultan relațiile structurale și diacronice ale sistemelor complexe.

A doua mare accepție disciplinară acordă dialecticii statutul de **logică.**

[1] W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze*, Piper, München, 1973, p. 117.

Scanned with OKEN Scanner

Se impune aici disocierea între : (1) tentativele de elaborare a unei *logici dialectice*, considerată fie un *nou organon*, distinct sau supraordonat logicii formale, fie doar o parte sau un nivel al acestuia și (2) diferitele *formalizări* sau reconstrucții sistematice (în termenii logicii sau matematicii contemporane) a unor dialectici formulate explicit în cadrul sistemelor filosofice, al unor interpretări și construcții metateoretice sau metodologice din știință.

În privința primului aspect, ce vizează problema conceperii dialecticii ca logică sau relațiile dintre logică și dialectică, se pot ușor identifica principalele direcții în care s-a încercat să se construiască o „logică dialectică". Una dintre ele înțelegea prin „logică dialectică" programul unei *alternative generale* (în privința formelor logice, a pattern-urilor de inferență și a principiilor de raționare) la logica formală standard (identificată, de obicei, cu logica clasică, elementară). Eșecul unui asemenea proiect, de evidentă sorginte hegeliană (propus de filosofi și logicieni ca V. A. Ilienkov, I. S. Narski, Ath. Joja ș.a.) a fost recunoscut cu mulți ani în urmă. Încercarea de a configura un statut propriu legilor unei logici dialectice și de a construi un corpus *sui generis* de forme de gîndire, tipuri de inferență și principii de raționare se sprijină pe supoziția hegeliană că *„logica formală ar constitui un organon imperfect, la limită chiar eronat"*, ceea ce ar implica ideea că „gîndirea dialectică" se înfăptuiește într-un cadru diferit de cel prescris de logica formală. Analiza istoriei și conținutul real al logicii formale a denunțat însă prejudecata că logica formală ar fi un sistem cu semnificație elementară, rigid, fixat o dată pentru totdeauna.

Această cercetare ne evidențiază o altă natură a logicii formale moderne : *„formalismele moderne sînt teorii cu structură din ce în ce mai complexă, dotate cu remarcabile calități de maleabilitate și adaptabilitate. De altfel, analizele contemporane ne atrag atenția că însăși rațiunea este supusă evoluției, nemaifiind astăzi concepută ca un sistem de principii, ci ca o mișcare constructivă"*[2].

Unii cercetători au conceput logica dialectică nu ca o teorie generală, independentă și supraordonată logicii formale, ca un substitut complet al acesteia, ci au identificat-o cu un *nivel* de construcție, un aspect sau o *subteorie* din impresionantul sistem al formelor actuale al științei logicii (logica intensională, polivalentă, modală, „dialogică" etc.). În cazul acestor proiecte avem de-a face mai degrabă cu încercări de reconstrucție parțială a unor idei dialectice intuitive sau cu dovezi semnificative pentru „dialecticizarea"[3] logicii formale (prin extinderea ei la alte contexte epistemice, acționale etc. decît cel tradițional), și mai puțin cu elaborarea unei teorii logice capabile să exprime riguros un „model de gîndire dialectic".

Recunoașterea faptului că logica dialectică nu s-a constituit ca o alternativă efectivă la logica formală, că ultima are o validitate universală,

---

[2] P. Botezatu, *Constituirea logicității*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 137, 144.

[3] Dialectica ar putea fi înțeleasă, în acest sens, ca acel *stadiu* al dezvoltării logicii în care ea devine aptă *„să-și asume argumente complexe și să-și nuanțeze criteriile valorice"* (P. Ioan, *Logica și spiritul marxismului*, în vol. *Marx — contemporanul nostru*, coord. D. Ghișe, A. Marga, A. Mihu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983).

Scanned with OKEN Scanner

căreia trebuie să i se supună însăşi „gîndirea dialectică", a generat o serie de *probleme* sau *programe-succesoare* ale proiectului originar al logicii dialectice. Astfel, ideea unei „logici dialectice" a fost reevaluată, prin ea înţelegîndu-se fie programul unei *metateorii* a logicii formale (avînd ca obiectiv determinarea presupoziţiilor, consistenţei şi a domeniului de validitate al diferitelor sisteme logice), fie programul unei *filosofii a logicii* (care-şi propune să releve aspectele dialectice implicate în demersurile formalizante ale logicii contemporane, să interpreteze, în concordanţă cu viziunea generală dialectică asupra cunoaşterii, rolul şi statutul construcţiilor şi modelelor logice).

Un punct de vedere recent atribuie dialecticii calitatea unei teorii ce are ca obiect nu formele şi inferenţele logice „locale", ci *strategiile* epistemice globale. Ca „strategie a sintezelor creatoare", dialectica trebuie să dezvăluie ordinea şi întemeierea unor complexe proceduri metodologice. Între logică şi dialectică „se instaurează un raport de *complementaritate metodologică*" ; aceste două discipline „de nivel universal nu se concurează şi nici nu se substituie. Logica şi dialectica se instalează în universalitatea metodologică în chip diferit"[4].

Un capitol important al cercetărilor logice contemporane îl reprezintă numeroasele încercări de formalizare (adică de formulare explicită a structurii logice) a unor construcţii filosofice considerate şi recunoscute ca „dialectici" (G. Günther, D. Dubarle, J. Hintikka, G. Patzig, N. Rescher ş.a.). Ponderea tot mai mare a acestui gen de cercetări în domeniul actual al „logicii aplicate" indică atît sensibilitatea noilor formalisme logice la temele dialectice tradiţionale („proces", „schimbare", „contradicţie" etc.), cît şi angajarea fertilă a logicii în formularea unor noi norme şi criterii de raţionalitate, a unor forme şi instrumente mai adecvate pentru analiza şi organizarea riguroasă a discursului ştiinţific şi filosofic.

În accepţia **epistemologică**, dialecticii i-a fost conferit statutul de : (a) *teorie generală a cunoaşterii* ; (b) *teorie a unui tip distinct de ştiinţă*, aşa-zisa „ştiinţă critică" ; (c) viziune explicativă corelată cu un *tip de teoretizare* de cea mai înaltă complexitate (*sistemic-organizaţională*) ; (d) teorie filosofică a *raţionalităţii ştiinţifice*. Prima dintre aceste interpretări, cea mai răspîndită în filosofia marxistă, consideră dialectica în gnoseologie ca o modalitate de abordare a problemei structurii, evoluţiei şi valorii cunoaşterii, capabilă să depăşească prin constructivismul ei diferitele viziuni tradiţionale (empirismul, raţionalismul, apriorismul, convenţionalismul ş.a.). În aceeaşi direcţie, apelul la dialectică oferă şi premisele fundamentale ale explicării structurii şi dinamicii cunoaşterii ştiinţifice, ale construirii unei viziuni integrative asupra diverselor demersuri şi procese cognitive în ştiinţă.

Ideea dialecticii ca teorie filosofică a „ştiinţei critice" aparţine adepţilor tezei ireductibilităţii metodologice a ştiinţelor socio-umane la ştiinţele teoretice ale naturii. Astfel, ca o reacţie la reducerea tuturor procedeelor şi metodelor ştiinţei la cele prezente (şi identificate dintr-o perspectivă empiristă unilaterală) în ştiinţele naturii, J. Habermas şi reprezentanţii „Şcolii de la Frankfurt" disting, ca un tip fundamental de ştiinţă, „ştiinţa orientată critic", al cărei „cadru metodologic" ar fi determinat de un „interes de cunoaştere emancipator". În această perspectivă dialectica ar reprezenta un punct de vedere în funcţie de care se concepe natura obiectului cunoaşterii, tipul de obiec-

[4] P. Botezatu, *op. cit.*, p. 145.

Scanned with OKEN Scanner

tivitate la care avem acces, valoarea și scopul întregii cunoașteri : „*dialectica nu înseamnă... altceva decît încercarea de a concepe analiza, în orice moment, ca parte a procesului social analizat precum și ca posibilă conștiință de sine critică a acestuia*"[5]. Dialectica ar constitui astfel o viziune epistemologică adecvată „științei critice", acea știință care participă efectiv la edificarea unei viziuni problematizante, reflexive și valorizante asupra existenței și acțiunii practice.

A treia interpretare epistemologică consideră dialectica o explicație a presupozițiilor, structurii, modului de evoluție și evaluare a relațiilor cu experiența și realitatea caracteristice teoriilor cu un înalt grad de complexitate, care impun în cîmpul epistemic unități cognitive cu structuri și funcții noi, ireductibile la cele „deterministe" sau statistice, care-și integrează criteriile și normele de validitate ale tipurilor anterioare de teoretizare, subsumîndu-le unor exigențe noi. Se instituie, astfel, un tip superior, dialectic, de raționalitate științifică. Această viziune converge în liniile ei esențiale cu ultima interpretare epistemologică a dialecticii, cea care consideră dialectica o teorie ce „dislocă" și organizează conceptual un nou orizont al *raționalității științifice*. Adepții acestei interpretări (J. Zeleny, M. Wartofsky, R. T. de George ș.a.) consideră dialectica o viziune asupra unei raționalități istorice „contextuale", definită prin standarde și criterii imanente cercetării, deschisă la revizuiri și completări. Evident, această redefinire a raționalității științifice nu se poate realiza în cadrul unei metodologii generale aprioriste, ce apelează la „clișee de raționalitate" („reguli metodologice") deduse dintr-o analiză pur filosofică ; ea presupune mai degrabă inițierea unui veritabil „program de cercetare" științific și filosofic în același timp, reprezentînd un moment din vastul proiect al explicării naturii și devenirii științei.

Strîns legată de accepția epistemologică a dialecticii este și ultima semnificație disciplinară, cea **metodologică.** După cum s-a văzut, cu puține excepții, este recunoscută actualmente ideea că punctul în care filosofia dialectică diferă esențial de orice altă formă a filosofiei actuale este unul metodologic, nu logic.

Proiectul unei „logici dialectice", consideră J. Hintikka, neglijează un fapt absolut crucial, și anume acela că dialectica nu este un concept ce se referă la tipuri de validitate sau de inferență. El nu este o varietate de logică, ci un gen de metodă, o metodă de sporire a cunoașterii cuiva sau cel puțin a sferei „conștiinței de sine"[6]. Istoric, ea apare ca o continuare și extindere a celebrei metode *analitico-sintetice*, ale cărei origini se întîlnesc în geometria antică grecească.

Alți autori identifică în dialectică un model metodologic asociat unui „mod de gîndire" superior altor moduri de gîndire (algoritmic, axiomatic, ipotetico-deductiv etc.), extrase din anumite tipuri de construcții științifice. Se propun și în cazul înțelegerii „dialecticii" ca metodă distincțiile cunoscute între (a) *metodă specifică*, particulară (set de principii și reguli de evaluare și organizare a cercetării dintr-un anumit domeniu : societatea, istoria, cultura etc.) ; (b) *strategie metodologică* (manieră de corelare și integrare a tuturor metodelor și

[5] J. Habermas, *Teoria analitică a științei și dialectica*, în J. Habermas, *Cunoaștere și comunicare*, Editura Politică, București, 1983, p. 118.

[6] J. Hintikka, *The Logic of Information-Seeking Dialogues : A. Model*, în W. Becker, W. K. Essler (Hrsgs), *Konzepte der Dialektik*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1981, p. 228.

Scanned with OKEN Scanner

tehnicilor speciale în corpul unei științe, supravegheată de o „supra-metodă" – cum spunea B l a g a[7], de o „conștiință metodologică" comună) ; (c) *teorie generală a metodei* sau metodologie generală a științei.

În acest plan al semnificațiilor metodologiei, în cadrul dialecticii marxiste s-au constituit cîteva *principii* fundamentale ale cercetării și interpretării fenomenelor, cum ar fi principiul *istorismului* și al *analizei multilaterale, concrete*.

Astfel, în funcție de domeniile „paradigmatice" în care s-a aplicat, de multiplele inspirații istorice sau de conexiunile cu alte metode și stiluri de gîndire, dialectica s-a concretizat în numeroase doctrine, teorii sau modele explicativ-interpretative ale devenirii.

Procesul de diferențiere internă, caracteristic tuturor disciplinelor sau domeniilor epistemice și filosofice intrate în stadiul dezvoltării teoretice superioare, a eliberat modul de gîndire dialectic de schematismul și rigiditatea unor modele inițiale, cum a fost *modelul hegelian*, o dialectică a abstracției hipostaziate, care proiecta speculativ perspectiva metodologică asupra universului în ansamblul său, ajungînd la afirmarea unei unice structuri dialectice[8].

O semnificativă „operaționalizare" a principiilor dialecticii a fost înfăptuită prin degajarea structurii logice și metodologice a concepției *complementarității* a lui N. B o h r. Așa cum au arătat numeroși oameni de știință, filosofi, logicieni (C. F. v o n W e i z s ä c k e r, G. B a c h e l a r d, F. G o n s e t h, St. L u p a s c o ș.a.), ideea complementarității permite reconstrucția principiului contradicției în cadrele unei gîndiri structural-sistemice ; „rezolvarea" contradicțiilor este explicată aici prin trecerea de la cadrul sau „orizontul" de realitate sau cunoaștere în care apar la un nivel mai profund, în care opozițiile devin aspecte complementare ale unei totalități mai cuprinzătoare.

În fine, un alt model operațional al dialecticii poate fi degajat din analiza operei teoretice a lui M a r x, *Capitalul*, și din compararea structurii ei metodologice cu a altor realizări științifice contemporane de mare complexitate. Încercările de a explica „logica *Capitalului*" au pus în evidență nu atît forme sau tipuri de inferență logică particulare, cît mai ales o „arhitectură" specifică a sistemului teoretic și o modalitate nouă de ordonare a instrumentelor analitice ale cercetării. Se dezvăluie astfel un mod de gîndire care – așa cum spunea M a r x – nu se substituie „cercetării în detaliu" a fenomenelor cu diferite procedee și tehnici de analiză, proprii metodei științifice în general, el constituind mai degrabă o organizare, o orientare strategică a tuturor acestor procedee în vederea reconstruirii adecvate a legității și mecanismului de funcționare și evoluție a sistemului social-economic considerat în integralitatea componentelor sale. Acest mod de gîndire intenționează, așadar, articularea într-un complex a unor procedee de cercetare (experimentul ideal, idealizarea, „generalizarea rațională" a conceptelor, materializarea și modelarea etc.), în vederea potențării lor metodologice și a adecvării lor la specificul obiectului. În același timp, dialectica – așa cum au conceput-o M a r x și

---

[7] L. B l a g a, *Experimentul și spiritul matematic*, Editura Științifică, București, 1966.

[8] *„Universalității incontestabile a metodei i se substituie universalitatea unui unic model, devenit astfel el Universul însuși, deci cel în afara căruia nimic n-are nici posibilitate și nici drept de ființare"* (R. S t o i c h i ț ă, *Natura conceptului în logica lui Hegel*, Editura Științifică, București, 1972, p. 105).

Scanned with OKEN Scanner

Engels – servește și ca ideal sau model de *rațională*, fiind capabilă să reconstruiască și să resemnifice rezultatele cercetării analitice la un nivel superior de integrare și sinteză, să proiecteze experiențele particulare în cadre conceptuale mai generale în vederea detectării modului și măsurii în care ele participă la edificiul cunoașterii umane.

Recunoașterea varietății formelor și a domeniilor de semnificații și validitate ale dialecticii este însă însoțită de încercarea de a se formula postulate sau principii ale dialecticii, care să exprime „nucleul ei structural". Asemenea principii pot interveni în cadrul cunoașterii fie ca „idei regulative" (postulate care fac posibilă o anumită abordare sau conceptualizare a unui domeniu de realitate), fie ca principii constitutive unor structuri, doctrine sau corpus-uri teoretice, participînd direct la organizarea structurală și funcționarea teoriilor respective. Printre acești „factori comuni", caracteristici modului de gîndire dialectică, au fost distinse idei ca: autodezvoltarea sistemelor pe baza contradicțiilor imanente, unitatea dintre determinațiile cantitative și cele calitative ale proceselor, rolul negației în trecerea de la un nivel de organizare la altul, unitatea dintre potențial și actual, finit și infinit, necesar și întîmplător etc.

2. Unitatea și opoziția contrariilor

Surprinzînd aspecte fundamentale ale oricărei deveniri, dialectica materialistă, pe baza datelor științei, a practicii sociale, dezvăluie faptul că izvorul devenirii obiectelor și fenomenelor îl constituie unitatea și opoziția contrariilor. „*Dedublarea unicului și cunoașterea părților lui contradictorii*... – scria Lenin – *este fondul, una dintre esențele, una dintre particularitățile sau trăsăturile fundamentale, dacă nu chiar singura fundamentală a dialecticii. Dialectica însăși este teoria care ne arată cum pot fi și cum devin identice contrariile.*"[9] Relațiile structurale ce caracterizează obiectele și procesele sînt implicit expresie a „dedublării unicului în laturi contrarii", fiind relații între elemente care se deosebesc și se interpătrund, și a căror diferențiere strutcurală și funcțională are loc doar prin integrarea elementelor în ansamblul sistemului, astfel încît fiecare „obiect-sistem" (atomul, molecula, celula, organismul viu etc.) reprezintă o unitate a unor laturi (tendințe) contrarii. *Contradicția* este acea categorie filosofică care desemnează raportul dintre laturile (sau tendințele) contrare, inerente fiecărui obiect sau proces, unitatea și opoziția acestora. În principal, acest raport se caracterizează prin faptul că termenii lui se neagă și se condiționează reciproc.

Stabilitatea calitativă și, totodată, variabilitatea sistemelor se datorează contradicțiilor proprii. Existența și devenirea fenomenelor – relevă Marx – este forma de rezolvare a contradicțiilor acestora[10]. Contradicția nu este o simplă interacțiune, ci un ansamblu de interacțiuni care se manifestă în sensuri și la niveluri diferite. Ea reprezintă o structurare a acestor interacțiuni și totodată o rezultantă a lor.

Analiza contradicției ca sistem complex dezvăluie temeiul intern în vir-

---

[9] V. I. Lenin, *Caiete filosofice*, în *Opere complete*, vol. 29, Editura Politică, București, 1966, p. 92, 296.

[10] K. Marx, *Capitalul*, vol. 1, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, Editura Politică, București, 1966, p. 118.

Scanned with OKEN Scanner

tutea căruia mișcarea, devenirea reprezintă modul fundamental și universal de existență a materiei. Multitudinea formelor mișcării și dezvoltării conduce la ideea caracterului specific și variat al contradicțiilor. Demonstrarea *universalității* și *specificității* contradicției constituie cel mai puternic argument în sprijinul principiului materialist-dialectic al autodevenirii existenței. Contradicția este proprie tuturor fenomenelor, fiecare formă fundamentală de mișcare fiind definită, în esență, prin contradicții caracteristice. Caracterul universal al contradicției constă și în faptul că nu există un moment sau o etapă în devenirea proceselor finite în care se poate constata absența contradicției. Universalitatea contradicției are drept consecință faptul că nu există un fenomen absolut simplu, necontradictoriu, un element structural ultim al materiei. Teza caracterului intern-contradictoriu al oricărui fenomen întregește astfel teza materialist-dialectică a inepuizabilității materiei „în adîncime".

Contradicția se manifestă în mod specific în fiecare subsistem al lumii (natură, societate, sisteme de valori etc.). Totodată, contradicția se manifestă în mod specific și în funcție de etapele sau stadiile de dezvoltare ale unui obiect sau proces, de particularitățile elementelor componente și de evoluția raporturilor dintre respectivele procese și contextul în care se desfășoară. Cunoașterea specificului și formelor concrete în care contradicțiile se manifestă în condiții date, a modului în care se articulează între ele în cadrul întregului, are o deosebită însemnătate teoretică și practică, deoarece numai pe această bază pot fi înțelese tendințele specifice de dezvoltare ale acestora și pot fi astfel elaborate metode adecvate de intervenție în desfășurarea proceselor. Așa cum s-a arătat, contradicția dialectică se referă la relații reciproce și determinate fie între laturi, proprietăți, tendințe opuse ale aceluiași sistem sau proces, fie între sisteme sau procese diferite, ca relații de *unitate*, de coexistență și totodată de tensiune, de *opoziție*. Prin unitatea contrariilor se înțelege, în primul rînd, faptul că în procesul devenirii fenomenelor, fiecare dintre laturile opuse presupune cu necesitate existența celeilalte laturi ; dacă dispar condițiile de existență pentru una dintre laturile contrarii, ele dispar și pentru cealaltă (continuu-discontinuu, variabilitate-ereditate, producție-consum etc.). *Unitatea* contrariilor presupune, în al doilea rînd, că, în condiții determinate, fiecare dintre laturile contradicției se poate transforma în contrariul ei sau, mai precis, poate trece în situația pe care o ocupă latura opusă ei. Ideea interpătrunderii contrariilor, a trecerii unui contrariu în opusul său (și nu în oricare contrariu), formulată inițial de H e g e l, asupra căreia a insistat în mod deosebit L e n i n, oferă o înțelegere profundă a problemei devenirii, în sensul că aceste contrarii nu sînt concepute ca fiind „moarte", „încremenite", ci ca „vii", „mobile", ca transformîndu-se unele în altele.

Legătura reciprocă a laturilor (tendințelor) contrarii determină starea calitativă a fenomenului ; ea conservă sistemele în procesul devenirii, este temeiul sincroniei. Un fenomen rămîne el însuși cît timp se menține o anumită unitate (și implicit o anumită interacțiune) a laturilor contrarii care îl alcătuiesc. Unitatea conferă identitate lucrurilor și fenomenelor, ea reprezintă un „moment" important al acestora, dar nu exprimă realitatea în totalitatea ei. Caracteristică pentru contradicție este nu numai unitatea, ci și opoziția contrariilor, tensiunea lăuntrică proprie raporturilor dintre elementele constitutive ale contradicției. Opoziția, „negativitatea" contrariilor asigură atît dinamismul stării calitative date, cît și trecerea la

Scanned with OKEN Scanner

o nouă stare calitativă. Opoziția contrariilor exprimă și faptul că laturile (tendințele) contrarii nu sînt echivalente, nu se pot niciodată echilibra sau neutraliza în mod absolut[11]. Datorită tensiunii și negativității interne, permanente dintre contrarii, contradicția este un raport procesual, încheierea fiecărui ciclu al unei contradicții (care apare, se maturizează și se rezolvă) însemnînd și începutul unui nou proces contradictoriu. Opoziția contrariilor este aceea care determină schimbarea fiecărui contrariu, a raportului reciproc dintre contrarii și a unui sistem cu altul. Acționînd în cadrul unei unități a contrariilor concret-determinate, opoziția contrariilor asigură transformările care – dincolo de anumite limite – vor impune cu necesitate înlocuirea vechii unități cu o nouă unitate a contrariilor. Prin aceasta, ea constituie temeiul diacroniei, al instabilității și schimbării calitative a sistemelor. Dialectica unității și opoziției contrariilor se corelează, într-un plan mai larg, cu raportul dintre variabilitate și stabilitate.

Contradicția poate să parcurgă, în procesul devenirii ei, mai multe faze: de la o formă incipientă, în care unicul se dedublează în contrarii, la o fază evoluată, în care *opoziția* contrariilor se desfășoară intens în cadrul respectivei unități, cuprinzînd toate conexiunile sistemului și ajungînd la acea „negativitate", internă ce reclamă trecerea de la o unitate a contrariilor la alta.

Contradicția este, în același timp, izvorul schimbărilor și transformărilor sistemelor, la toate nivelurile și în toate etapele devenirii lor. Devenirea poate deci să se manifeste printr-o multitudine de ipostaze, fără să iasă din limitele unei calități determinate, sau poate depăși aceste limite, dînd naștere unei calități noi.

Dialectica materialistă pune în evidență în mod deosebit caracterul *obiectiv* al contradicțiilor. Hegel acordase și el din perspectiva sistemului său filosofic o atenție deosebită obiectivității contradicției: „*Contradicția nu trebuie... considerată drept o anomalie care s-ar întîlni ici-colo, ci ea este negativul conform determinației esențiale a lui, ea este principiul oricărei automișcări, care nu este decît manifestare a contradicției*[12]. Criticînd schematismul concepției lui Hegel despre contradicție și modalitatea în care el justifică obiectivitatea contradicției prin identificarea planului logic cu cel al realului, Marx și Engels au fundamentat pe baze materialiste obiectivitatea contradicției și au adus numeroase dovezi în sprijinul ideii că „*există o contradicție obiectiv prezentă în lucrurile și procesele înseși*". Astfel, arată Engels, „*viața constă înainte de toate în faptul că o ființă este în fiecare clipă una și totuși alta. Prin urmare, viața este... o contradicție existentă în lucrurile și în procesele înseși, contradicție care se naște și se rezolvă continuu*"[13]. Referindu-se la domeniul vieții sociale, Marx a argumentat că fiecărei formațiuni sociale îi sînt proprii contradicții iar, în cadrul formațiunilor antagoniste, lupta de clasă reprezintă o forță motrice a dezvoltării, a trecerii de la unitatea contrariilor caracteristică unei anu-

[11] St. Lupasco, *Logica dinamică a contradictoriului*, Editura Politică, București, 1982, p. 161–169.

[12] G. W. Hegel, *Știința logicii*, Editura Academiei R.S.R., București, 1966, p. 427.

[13] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Editura Politică, București, 1964, p. 118.

Scanned with OKEN Scanner

mite formațiuni la o altă unitate a contrariilor, care marchează un nivel superior de autoorganizare și autodezvoltare a sistemelor sociale globale.

Contradicția reală nu este de același ordin cu cea logic-formală. Prima este concretă și vizează domeniul existenței obiective, în timp ce a doua este abstractă, de domeniul *posibilului*, putîndu-se construi printr-un ansamblu de procedee formale. Cînd afirmăm că lumina este corpusculară și ondulatorie sau că viața presupune concomitent procese de asimilație și dezasimilație nu încălcăm principiile gîndirii corecte, ci surprindem adecvat natura contradictorie a fenomenelor și proceselor. Unitatea laturilor (tendințelor) contrarii nu exprimă — pentru Marx — o simplă deosebire conceptuală, înlăuntrul aceleiași existențe (așa cum procedează Hegel, care deduce contradicțiile reale din conceptul ipostazist al contradicției ca atare). Contradicțiile reale (dialectice), spune Marx, exprimă o „deosebire de existență"[14] între laturi care, concomitent, se presupun dar și se opun, se exclud reciproc, determinînd tocmai prin această relație a lor mișcarea, dezvoltarea.

Contradicțiile sînt de diverse tipuri, în funcție de specificul domeniilor fundamentale ale existenței, de poziția lor în cadrul unui anumit sistem și de funcția lor în desfășurarea proceselor.

Analiza devenirii existenței impune distingerea contradicțiilor *interne* de contradicțiile *externe*. Această distincție dintre contradicțiile externe și interne, efectuată desigur în anumite cadre de referință, ne permite să surprindem rolul determinant al structurii interne a fenomenelor, al contradicțiilor interne în automișcarea sistemelor. În domeniul biologic, spre exemplu, acțiunea mediului ambiant se realizează întotdeauna în funcție de structura internă a organismului, respectiv de programul genetic, de contradicțiile inerente tipului de metabolism propriu organismului dat, ceea ce evidențiază corelația dintre contradicțiile interne (care joacă rolul de cauză) și contradicțiile externe (acestea constituind condiții ce acționează numai prin intermediul contradicțiilor interne). În viața socială, corelația dintre contradicțiile interne și cele externe își găsește expresie concludentă în procesul complex al revoluției socialiste. Revoluția socialistă, care înfăptuiește transformări fără precedent prin amploarea și profunzimea lor, nu poate fi impusă din afară. Documentele programatice ale partidului nostru au reliefat că, deși contradicțiile externe au o influență importantă, putînd circumscrie condiții favorizante, ea este rezultatul dezvoltării lăuntrice a fiecărei țări, al ascuțirii contradicțiilor sociale interne, contradicții care se rezolvă prin lupta revoluționară a clasei muncitoare, în alianță cu masele largi populare. *„Socialismul* — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu — *este opera conștientă a clasei muncitoare, a maselor populare, a poporului, care își făurește în mod conștient, în conformitate cu cerințele dezvoltării sociale, propria istorie, propriul viitor"*[15].

În ansamblul contradicțiilor proprii unui sistem se poate distinge, de cele mai multe ori, o contradicție *fundamentală*, care îl caracterizează tot timpul existenței sale, fiind determinantă pentru celelalte contradicții. Contradicția fundamentală este definitorie pentru sistemul în cadrul căruia ființează, pentru unitatea cu condițiile de existență și pentru modul

---

[14] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, Editura Politică, 1960, p. 322.

[15] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Editura Politică, București, 1983, p. 42.

Scanned with OKEN Scanner

în care interacționează diversele sale niveluri, ceea ce scoate în evidență caracterul ei complex. *Supradeterminarea* contradicției fundamentale deosebește, cum a argumentat L. Althusser, dialectica marxistă de teleologismul dialecticii hegeliene. Pe fondul acțiunii contradicției fundamentale se pot de asemenea distinge contradicții *principale* și *secundare*, contradicții care au un rol diferit în anumite etape ale procesului de dezvoltare a obiectelor și fenomenelor.

În literatura filosofică, referirile la acest mod de tipologizare a contradicției vizează uneori nu *contradicția principală* (distinsă de contradicția fundamentală – care acționează de-a lungul întregii existențe a unui fenomen, prin faptul că joacă un rol hotărîtor *într-o anumită etapă* a procesului dat) ci surprinderea *laturii principale* a contradicției. Filosoful român M. Florian a evidențiat că aceasta nu coincide cu latura dominantă, întrucît apar împrejurări cînd structura dialectică a contradicției *„este relevată de dualitatea recesivă, adică de existența a doi factori opuși, dar legați necesar, din care unul domină pe celălalt, care totuși păstrează o semnificație superioară"*[16]. Factorul recesiv, deși este subordonat, are o semnificație existențială mai înaltă; de exemplu, în cuplul categoriilor corelative „materie-spirit", primul termen este dominant, dar termenul recesiv, spiritual, are o semnificație majoră, după cum în cuplul categoriilor corelative „individual-general", individualul este factorul dominant, iar generalul, cel recesiv.

La nivel social, acțiunea contradicției, a unității și „luptei" contrariilor, prezintă note specifice întrucît aici oamenii, conștient sau spontan, în funcție de interese și aspirații, își coordonează activitățile, se opun (uneori pînă la conflict) sau colaborează în acțiunile lor, în raporturile lor cu natura și societatea. În funcție de specificul intereselor (generate cu precădere de forma de proprietate), putem surprinde existența contradicțiilor *antagoniste* și *neantagoniste*. Primele izvorăsc din opoziția intereselor fundamentale dintre clase sau diverse alte grupuri sociale, iar celelalte din neconcordanța intereselor secundare dintre grupuri și clase sociale, în condițiile în care interesele fundamentale ale acestora sînt comune. Partidul nostru a dezvoltat în mod creator teoria cu privire la tipologia și specificul contradicțiilor sociale, relevînd faptul că distincția dintre contradicțiile antagoniste și neantagoniste nu trebuie absolutizată, existînd posibilitatea ca în anumite condiții (inclusiv în socialism) contradicțiile neantagoniste să capete caracter antagonist. De aceea, așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, *„se impune să studiem, să înțelegem, să sesizăm la timp apariția contradicțiilor"*[17]. Principiul unității și opoziției contrariilor, așa cum este conceput de filosofia marxistă, permite înțelegerea devenirii în complexitatea ei, întrucît contradicția fundamentală inerentă unui sistem, determinantă în desfășurarea proceselor, este întotdeauna supradeterminată de alte contradicții, eterogene prin origine și orientare, ceea ce impune o analiză multilaterală a situațiilor concrete. Fertilitatea metodologică a acestui principiu decurge din caracterul lui prin ex-

[16] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, Editura Eminescu, București, 1983, p. 55–56. Cuvîntul „recesiv" (lat. „recidere" = „a veni pe urmă") este preluat din domeniul biologiei.

[17] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, Editura Politică, București, 1983, p. 61.

Scanned with OKEN Scanner

celență anti-reducționist, potrivnic schematizărilor simplificatoare, deschizînd perspectiva explicării devenirii ca auto-devenire, a unității dintre continuitate și discontinuitate.

3. Dialectica schimbărilor cantitative și transformărilor calitative

Abordarea din punct de vedere filosofic a devenirii implică luarea în considerare și a modalității în care ea se realizează ca unitate între continuitate și discontinuitate, ca trecere de la schimbări cantitative la transformări calitative și invers. Pentru a putea surprinde aceste corelații dialectice și a înțelege mai adecvat autodinamismul existenței, este necesară o caracterizare a conceptelor de calitate, cantitate și măsură.

Calitatea este categoria filosofică ce desemnează determinările relativ stabile ale obiectelor sau claselor de obiecte, rezultînd din sinteza acelor însușiri[18] în virtutea cărora ele sînt ceea ce sînt și se deosebesc de alte obiecte sau clase de obiecte. „Ceva — spunea Hegel — *este, prin calitatea sa, ceea ce este, și atunci cînd își pierde calitatea încetează, prin aceasta, de a fi ceea ce este*".[19]. Categoria filosofică de calitate permite surprinderea limitelor obiective existente între diferite clase de obiecte, datorită cărora acestea nu apar ca o masă amorfă, ci se diferențiază în tipuri și niveluri de organizare cu o configurație specifică. Deosebirile calitative dintre obiecte și fenomene sînt relative. Categoria de calitate vizează un ansamblu de raporturi relativ invariante, determinanții structurali ai obiectelor-sistem. În acest fel ea relevă constanța anumitor raporturi privite în coexistența, dar și în succesiunea lor, constantă care conferă proceselor stabilitate în variabilitate. O asemenea afirmație are în vedere nu ființarea unor calități *ca atare*, independente de obiecte, ci faptul că aceste calități sînt expresie a raporturilor obiectelor. Așa cum arăta Engels, *„nu există calități în sine, ci numai lucruri care posedă calități"*[20].

Delimitarea specificității unui sistem în raport cu alte sisteme presupune luarea în considerație, alături de determinările calitative și a celor de ordin *cantitativ*, de mărime, proporție, volum, ritm, intensitate etc. Pe planul cunoașterii, determinările cantitative își găsesc expresia în concepte și structuri matematice, care permit o modelare a sistemelor la niveluri tot mai înalte de abstractizare. Chiar pentru actul relativ simplu de a număra *„este nevoie* — scria Engels — *nu numai de obiecte care să fie numărate, dar și de capacitatea de a face abstracție... de toate celelalte însușiri pe care le au în afară de numărul lor, iar această capacitate este rezultatul unei îndelungate dezvoltări istorice bazate pe experiență"*[21].

Ca și calitatea, considerată în sensul dat anterior, și nu identificată cu imaginea intuitivă a fenomenelor, cu „concretul senzorial" sau cu vreo pre-

[18] Însușirile sistemelor nu trebuie înțelese într-o manieră substanțialistă (în sensul de „calități prime"), întrucît ele se constituie și se manifestă prin auto-raporturi și hetero-raporturi.

[19] G. W. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice*, Partea întîi — *Logica*, Editura Academiei, București, 1962, p. 182.

[20] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Editura Politică, București, 1969, p. 530.

[21] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 38.

Scanned with OKEN Scanner

tinsă „esență" a acestora, **cantitatea** este un concept *teoretic, care exprimă* determinări obiective ale sistemelor și proceselor. Deși în procesul cunoașterii, în reprezentarea cu ajutorul unor numere sau structuri matematice mai complexe a mulțimilor de obiecte și fenomene intervin o serie de elemente cu caracter relativ convențional (alegerea unor scale, sisteme de referință, unități de măsură etc.), totuși determinările cantitative nu reprezintă o simplă proiecție a structurilor subiectului asupra unei lumi amorfe, ci ele au o realitate obiectivă ; dovada acestei realități o constituie invarianța determinărilor cantitative în raport cu anumite „proiecții" sau relații ale unui obiect cu un anumit sistem de referință, sistem de mijloace de observare etc. Un argument în plus în favoarea caracterului obiectiv al determinărilor de tip cantitativ al existenței îl constituie descoperirea unor constante ale naturii (de la cele proprii unor interacții speciale, cum ar fi interacția gravitațională, pînă la așa-numitele constante universale sau fundamentale, cum ar fi viteza luminii în vid, cuanta de acțiune a lui Planck etc.), care marchează anumite „limite" ale zonelor realului, ale orizonturilor existenței.

Introducerea structurilor cantitative a reprezentat un mare progres în cunoașterea umană. Prin ele s-a ajuns la înțelegerea unitară a unor domenii foarte largi ale naturii, s-a trecut de la abordarea naturii pe baza experienței directe la experimentul științific.

Măsura este categoria filosofică ce exprimă unitatea dialectică a cantității și calității, limitele în cadrul cărora schimbările cantitative nu afectează calitatea obiectului respectiv. Se poate spune că existența concretă nu este nici calitate pură, nici cantitate pură, ci presupune un raport determinat între calitate și cantitate.

La o primă privire, cantitatea apare indiferentă în raport cu ceea ce sînt obiectele, în sensul că ea se poate modifica fără a afecta determinarea lor calitativă. Întrucît aspectele de ordin cantitativ sînt însă corelate cu determinarea calitativă în cadrul unei anumite măsuri, atunci cînd variațiile lor depășesc un anumit „punct critic" ele implică și modificarea determinării calitative, instituirea unei noi structuri sau unui nou nivel de organizare a sistemului. Categoria de măsură permite înțelegerea unității dintre schimbările cantitative și calitative, unitate constatabilă în multiple domenii ale existenței (succesiunea erelor geologice, evoluția speciilor, schimbarea formațiunilor sociale etc.). Principiul trecerii de la schimbări cantitative la transformări calitative și invers are relevanță atît pentru cunoașterea modalității devenirii sistemelor și proceselor, cît și pentru acțiunea umană eficientă de transformare a naturii și societății.

Trecerea de la schimbări cantitative la transformări calitative poate fi constatată : în mișcarea fizică (acumulările cantitative conducînd, dincolo de anumite puncte nodale, la modificarea calitativă a stării de agregare), în domeniul chimiei (unde chiar legea periodicității elementelor, descoperită de D. I. Mendeleev, exprimă pregnant dialectica schimbărilor cantitative și transformărilor calitative), în mișcarea biologică (apariția unor noi specii presupunînd acumulări cantitative) și, cu manifestările cele mai complexe, în viața socială. Analizînd procesul transformării banilor în capital în condițiile societății capitaliste, Marx arată că, la o anumită cotă a plusvalorii, proprietarul privat are nevoie de o cantitate de bani cu care să procure materie primă și forță de muncă. Numai dacă suma de bani investită depășește un anumit punct critic ea se poate transforma în capital.

De altfel, într-un context mai larg, chiar succesiunea formațiunilor sociale este o expresie pregnantă a trecerii de la schimbări cantitative la

Scanned with OKEN Scanner

transformări calitative *și invers* (întrucît noua calitate este corelată cu alte determinări cantitative, în cadrul noii măsuri, implicînd – printre altele – ritmuri mai rapide ale dezvoltării economice).

Trecerea schimbărilor cantitative în transformări calitative evidențiază faptul că devenirea nu are caracter liniar, nu este exclusiv continuă, ci prezintă întreruperi ale continuității, discontinuități, salturi. O notă definitorie a discontinuității este caracterul său necesar, decurgînd din procesele interne, specifice existenței și devenirii sistemelor. În cazul formelor superioare de mișcare a materiei, ale sistemelor cu grad mai înalt de stabilitate, cu mecanisme de autoreglare, apare mai evidentă posibilitatea realizării saltului calitativ prin acțiunea unei cauzalități imanente (structurale). Aceasta conferă anumite caracteristici salturilor calitative, în sensul că trecerea se realizează prin restructurarea sistemelor în cadrul unor noi niveluri de organizare, ceea ce pune în evidență prezența istoricității ca mod specific al existenței și devenirii acestor domenii. Referindu-ne, spre exemplu, la viața socială, constatăm că modalitățile de trecere de la o calitate la alta dobîndesc forme tot mai complexe, punînd în joc o multitudine de factori entropici și antientropici și reclamînd interacțiunea factorilor obiectivi și subiectivi, acțiunea conjugată a acestora pentru transformarea sa *calitativă*, radicală, pentru un nou sistem social, cu o nouă structură și organizare. Diversitatea formelor de salt își găsește o ilustrare elocventă în teoria și practica revoluțiilor socialiste, în analiza structurii acestora, a diverselor lor etape, a modalităților în care se înfăptuiesc. În această perspectivă, documentele Congresului al XIII-lea al partidului nostru evidențiază că instaurarea puterii politice a clasei muncitoare *„reprezintă numai o etapă în lupta pentru înfăptuirea idealurilor de dreptate și echitate socială, pentru victoria socialismului și comunismului. Procesul revoluționar va continua și în societatea comunistă – practic, el nu se va încheia niciodată"*.[22]

4. Negația și rolul ei în procesul dezvoltării

Fenomen complex, dezvoltarea presupune – așa cum s-a arătat – atît prezența unor momente de continuitate, de evoluție a unui sistem pe baza unei structuri sau organizări relativ stabile, cît și a unor momente de discontinuitate. În acest proces intervine, cu un rol hotărîtor pentru blocarea unei anumite linii a evoluției dar și pentru emergența unui nou cîmp de posibilități, negarea unor componente s-au structuri ale sistemului. Prin negare se transcende o anumită etapă sau un anumit orizont al devenirii, instituindu-se în același timp cadrul evoluției viitoare. *„Orice dezvoltare* – scria Marx – *poate fi înfățișată, indiferent de conținutul ei, ca un șir de trepte de dezvoltare, care se înlănțuie în așa fel încît una constituie negarea celeilalte. Dacă, de exemplu, un popor evoluează de la monarhia absolută la monarhia constituțională, el neagă fosta sa existență politică. În nici un domeniu*

[22] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 66.

Scanned with OKEN Scanner

nu se poate realiza o evoluție care să nu-și nege formele anterioare de existență".[23]

Negația are un caracter *necesar* și *universal*, deoarece în nici un domeniu al existenței nu se poate trece de la o etapă la alta, de la un sistem la altul, fără înlăturarea a ceea ce este perimat și nu mai corespunde stadiului de dezvoltare a sistemului. La nivelul formelor complexe ale devenirii — în domeniul mișcării biologice, dar mai ales al celei sociale și spirituale în genere — negarea este intim corelată cu contradicțiile imanente și se produce ca rezultat al contradicțiilor interne. De fapt, negarea este însuși mecanismul de acțiune a contradicțiilor interne și de aceea se manifestă ca *autonegare*, ca rezultat al tensiunii dintre tendințele homeostatice și cele entropice ale unui sistem. Unele însușiri ale sistemului care împiedică adaptarea la mediu, în sensul larg al cuvîntului, sau permit doar o adaptare rigidă, liniară, sînt înlăturate, iar altele, prin care se realizează o adaptare flexibilă, complexă și care asigură perfecționarea elementelor viabile ale sistemului sînt afirmate, potențate, amplificate pînă la nivelul la care ele se articulează într-un nou sistem. Astfel, forțele latente ale negării nu vin din afară, ci decurg din însăși capacitatea de autoperfecționare și transcendere a unui sistem, sînt acele forțe care asigură disponibilitatea și deschiderea sistemului în sensul înnoirii, dezvoltării ascendente. Cazul cel mai tipic și interesant este al revoluției ca negare a vechii orînduiri și edificare a unui nou sistem social. Orice revoluție poate fi frînată sau favorizată de condiții externe, dar ea nu poate fi decît opera poporului din țara respectivă, a forțelor (claselor) sociale progresiste, care neagă sistemul social perimat, îi regîndesc și redimensionează elementele pozitive de ordin tehnico-economic, moral, politic, cultural, integrîndu-le în noua formațiune socială a cărei construcție o inițiază.

Într-o înțelegere dialectică, a nega nu înseamnă a distruge pur și simplu ceea ce există, a absolutiza discontinuitatea mișcării ; negația constituie o sinteză între continuitate și discontinuitate, ceea ce presupune selecție, depășire, suprimare și, totodată, conservare. Metoda dialectică pune accentul pe *caracterul concret* și *determinat* al negației, înțelegînd întotdeauna negația ca o negație a *ceva* a unui aspect, lege sau mecanism al sistemului. Această trăsătură a negației — caracterul ei concret — are o deosebită semnificație pentru înțelegerea materialist-dialectică a procesului negării, al devenirii și dezvoltării în general. Se știe, de exemplu, că în procesul dezvoltării vieții sociale oamenii acționează întotdeauna în mod determinat, în condiții, în raporturi și cu mijloace determinate, moștenite, create printr-o activitate anterioară. De aceea, fiecare perioadă sau treaptă dată a societății este produsul perioadelor anterioare. Ceea ce este societatea la un moment dat depinde în mod esențial de ceea ce a fost înainte. În acest sens, înțelegerea dialectică a rolului negației în procesul general al dezvoltării fundamentează concepțiile și programele realiste, neutopice ale transformării revoluționare a societății. Așa cum subliniau Marx și Engels în *Ideologia germană*, „*pentru noi comunismul nu este o stare care trebuie creată, un ideal căruia va trebui să i se conformeze realitatea. Noi numim comunism mișcarea reală care suprimă starea actuală. Condițiile acestei mișcări re-*

[23] K. Marx, *Critica moralizatoare și morala critică*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, Editura Politică, București, 1958, p. 338–339.

Scanned with OKEN Scanner

zultă din premisa existentă în momentul de față".[24]

Funcția *constructivă* a negației, realizată prin depășirea vechiului și afirmarea noului, rezultă tocmai din natura relației dintre continuitate și discontinuitate, relație de unitate, dar și de opoziție, în care — atunci cînd discontinuul ajunge să predomine — se produce negația, iar noua sinteză alcătuiește nucleul de polarizare a elementelor structurante ale sistemului ce ia ființă. Dinamica opoziției, a luptei dintre vechi și nou nu este aceeași pe tot parcursul procesului de negare, respectiv preponderența vechiului, a tendințelor conservatoare, este treptat înlocuită cu preponderența noului, a tendințelor revoluționare.

Concepției metafizice i-a rămas străină înțelegerea negației ca autonegare, ca element lăuntric, necesar al dezvoltării. Transpunerea izvorului mișcării în exterior duce, evident, la afirmarea unei negări pur exterioare și numai distructive, o negare ce nu conține în sine nimic pozitiv, nu contribuie la evoluția viitoare. În procesele de dezvoltare, negația presupune conservarea unor aspecte ale calității sistemului și integrarea lor în structuri sau organizări superioare. Acolo unde între diferitele etape ale unui proces nu există o relație de acest tip, nu există și nu poate fi decelat nici un progres, întrucît acesta presupune atît o „contrazicere" a vechiului cît și o preluare „conservativă" a unor aspecte caracteristice ale acestuia și „depășirea" lor pe un plan superior. În acest sens este semnificativă modalitatea în care intervine negația în procesul dezvoltării cunoașterii științifice, sensul în care o teorie nouă „contrazice" o altă teorie din domeniul său de validitate. După cum se știe, cel mai cunoscut principiu metodologic, care ne permite surprinderea unei direcții progresive în dezvoltarea revoluționară a științei, este „principiul corespondenței", formulat de fizicianul N i e l s B o h r, unul dintre creatorii mecanicii cuantice. El exprimă o exigență fundamentală în căutarea unei noi teorii în fizică ; o asemenea nouă teorie revoluționară va trebui să conțină ca un caz-limită vechea teorie pe care o depășește, căreia îi restrînge domeniul de validitate. Principiul de corespondență constituie o remarcabilă ilustrare a dialecticii negației în procesul dezvoltării : noile teorii fizice stabilesc limitele de aplicabilitate și validitate ale conceptelor și legilor vechilor teorii, fixează granițele dincolo de care ele încetează să mai reprezinte în mod adecvat fenomenele fizice, trebuind să lase locul unor noi sisteme de concepte și legi. Pe de altă parte, noile teorii reprezintă o generalizare din care cele vechi pot fi obținute drept cazuri particulare, prin trecerea la limită a unor constante universale care apar în ecuațiile noilor teorii : c (viteza luminii, în teoria relativității) sau *h* (cuanta de acțiune, în mecanica cuantică). Asimetria relației dintre vechea și noua teorie permite relevarea unui sens progresiv, chiar în cele mai radicale prefaceri revoluționare care intervin în dezvoltarea cunoașterii științifice.

'Același sens dublu al negării în procesul evolutiv al științei a fost exprimat și de K. P o p p e r în recent-formulatele sale „reguli metodologice" sau „criterii raționale de progres", și anume : a) *„pentru ca o nouă teorie să constituie o descoperire sau un pas înainte ea trebuie să intre în conflict cu predecesoarea ei ; adică ea trebuie să ducă cel puțin la unele rezultate care o contrazic ; aceasta înseamnă însă, din punct de vedere logic, că*

[24] K. M a r x, Fr. E n g e l s, *Ideologia germană*, în K. M a r x, Fr. E n g e l s, *Opere*, vol. 3, Editura Politică, București, 1958, p. 36.

Scanned with OKEN Scanner

ea trebuie să o contrazică pe predecesoarea ei ; ea trebuie să o răstoarne" și b) *„o nouă teorie, oricît de revoluționară, trebuie întotdeauna să fie capabilă să explice complet succesul predecesoarei ei ; în toate acele cazuri în care predecesoarea ei a avut succes, ea trebuie să producă rezultate la fel de bune ca cele ale predecesoarei ei și, dacă e posibil, mai bune"*. Pe baza acestei conceperi a momentului negației se poate înțelege sensul progresiv al dezvoltării științei și caracterul „rațional" al revoluțiilor științifice. Cele două criterii *„ne permit să decidem cu privire la orice teorie nouă, chiar înainte de a fi testată, dacă ea va fi mai bună decît cea veche, cu condiția ca să reziste testelor. Dar aceasta înseamnă că, în domeniul științei, noi avem ceva de genul unui criteriu pentru judecarea calității unei teorii în comparație cu predecesoarea ei, și deci un criteriu al progresului. Și aceasta înseamnă că progresul în știință poate fi evaluat rațional. Această posibilitate explică de ce... istoria științei reprezintă o istorie a progresului"*.[25]

Criteriile metodologice utilizate pentru a decela progresul în trecerea de la o teorie la alta funcționează, de fapt, ca idei regulative, care-i conduc sau orientează pe cercetători în momentele unor „decizii strategice", atunci cînd se redefinesc înseși obiectivele, normele și standardele unei discipline științifice. Elaborarea unei metodologii materialist-dialectice asupra dezvoltării cunoașterii, care să evite atît viziunea cumulaționistă, liniară, cît și perspectiva relativistă (ambele interpretări absolutizînd determinări ce reprezintă momente sau laturi constitutive ale mișcării progresive a cunoașterii care nu ființează decît în unitatea lor), se poate sprijini pe conceperea negației ca moment obiectiv al oricărei deveniri, care reunește într-o unitate necesară discontinuitatea și continuitatea, aspectul creativ cu cel al destructurării sau restructurării unei organizări date, momentul novator cu cel „conservativ" (al acumulării și păstrării prin integrare a vechilor „reușite" ale sistemului într-o structură nouă).

Rolul important și complexitatea procesului negării în evoluția și devenirea sistemelor justifică atenția deosebită pe care i-au acordat-o în reflecțiile lor metodologice și filosofice marii oameni de știință, creatorii unor teorii fundamentale. Sînt cunoscute preocupările lui A. Einstein, N. Bohr, M. von Laue, M. Born, L. E. J. Brouwer, Fr. Jacob ș.a. pentru desprinderea sensului și formularea unor criterii ale progresului în știință, pentru înțelegerea relației dintre tradiție și inovație, dintre sporul de cunoaștere determinat de o revoluție științifică și „pierderea" (în capacitate explicativă și predictivă) asociată cu aceasta.

Deosebit de sugestive sînt ideile formulate de W. Heisenberg asupra momentului negației în evoluția științei.[26] Faza negării, a „distrugerii formei", care intervine la un moment dat în decursul istoriei unei discipline, este considerată de acesta un moment indispensabil al creației și progresului cognitiv. Printr-o revoluție științifică se constituie un nou „mod de a gîndi și a întreba" ; se introduc noțiuni noi, iar cele vechi primesc noi semnificații. Această veritabilă negație are însă, ca în oricare alt domeniu al devenirii, o profundă determinare *obiectivă*. Necesitatea și modalitatea producerii ei se întemeiază pe o *legitate subiacentă* ; marile revoluții din știință — scria

[25] K. Popper, *Raționalitatea revoluțiilor științifice*, în vol. I. Pârvu, *Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală*, Antologie, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 286–287.

[26] W. Heisenberg, *Pași peste granițe*, Editura Politică, București, 1978, p. 278–294.

Scanned with OKEN Scanner

Heisenberg — nu se produc din dorința subiectivă de a răsturna vechile teorii, de a distruge arhitectura unei discipline constituite, ci iau naștere din concentrarea tuturor forțelor pentru rezolvarea unor probleme speciale care nu mai admit soluții în vechiul cadru conceptual ; o încercare arbitrară de a nega întreaga cunoaștere anterioară ne-ar pune în situația „*de a voi să introducem necritic modificări și acolo unde legile naturii fac pentru totdeauna imposibilă o modificare*". În felul acesta, dezvoltarea unei discipline științifice — o dată cu aceasta a atins un anumit nivel de maturitate, caracterizat prin prezența în cadrul ei a cîtorva teorii fundamentale — nu mai este compatibilă cu imaginea unor discontinuități absolute, ea presupunînd o serie de restructurări și inovații teoretice care nu anihilează complet validitatea vechilor legi și cadre conceptuale, ci, dimpotrivă, le transformă într-un *a priori* metodologic al progresului ulterior, în instrumente indispensabile oricărei cercetări științifice ulterioare, în presupoziții permanente ale cunoașterii. Teoria filosofică a negației ne permite astfel să înțelegem complexitatea procesului devenirii cunoașterii (sau a oricăror alte sisteme complexe organizate), devenire care se realizează prin integrarea dialectică a diferitelor aspecte, orizonturi de cunoaștere și de realitate, prin restructurarea, cu fiecare mutație, a tuturor raporturilor interne ale vechiului nivel al organizării.

Întrucît dezvoltarea se prezintă ca o succesiune dialectică de negații, se ridică în mod firesc întrebarea : nu se poate desprinde o regularitate, o „structură a devenirii" în lanțul general al negațiilor care se succed continuu ? O asemenea regularitate a fost formulată prin principiul *negării negației*. Prezent pentru prima dată în *Știința Logicii* a lui Hegel, el a fost cel mai profund afectat de concepția sa idealistă, de schematismul indus de supunerea la sistem a întregii viziuni dialectice hegeliene. Negarea negației, care străbate și unifică metodologic întregul sistem hegelian (oferindu-i „celula demonstrativă"), este înțeleasă în fiecare segment ca o succesiune a trei momente din dezvoltarea ideii absolute : *teză*, *antiteză* (sau negarea tezei) și *sinteză* (*negarea negației*).[27]

Dincolo de utilizarea lui schematică, principiul negării negației are însă un conținut de cunoaștere obiectiv, el reflectînd însuși caracterul spiralic, zigzagat al dezvoltării. Trăsătura esențială pe care o exprimă acest principiu este corelația dintre *repetabilitate* și *irepetabilitate* în desfășurarea marilor cicluri ale dezvoltării. Spre deosebire de repetabilitatea simplă, mecanică, ce duce la uniformizare, negarea negației vizează un tip semnificativ de dezvoltare care „*repetă oarecum treptele deja străbătute, dar le repetă altfel, pe o bază superioară*".[28] De exemplu, în ciclul dezvoltării de la proprietatea socială, prin negarea ei de către proprietatea privată, la proprietatea socială socia-

---

[27] Referindu-se la modul în care a fost interpretat acest principiu, D. D. Roșca a atras atenția că „*unii urmași direcți ai lui Hegel, precum pînă și unii autori care se consideră pe sine hegelieni, au abuzat de schema triadică, aplicînd-o mecanic și nesprijinită pe material concret, transformînd-o în chipul acesta în schematism lipsit de conținut. Însă pentru cine face efort să-și transmită gîndirea în interiorul poziților dialectice ale lui Hegel, schematismul triadic lasă să se întrezărească... «mișcări» suple și variate de apropiere de obiect*". D. D. Roșca, *Recitind Logica lui Hegel*, în „Revista de filosofie" nr. 7/1965 p. 891.

[28] V. I. Lenin, *Caiete filosofice*, în *Opere*, vol. 38, Editura Politică, București, 1959, p. 217.

Scanned with OKEN Scanner

listă, ultima reprezintă o negare a negației, prin care repetarea este efectuată la un nivel superior, relațiile de colaborare și ajutor reciproc fiind expresia nu a gradului scăzut de dezvoltare a forțelor de producție (ca în comuna primitivă) ci, dimpotrivă, a gradului lor foarte dezvoltat, care cere înlăturarea oricărei forme de exploatare, marcînd trecerea la un nou ciclu al dezvoltării umanității, în care omul își poate făuri conștient istoria.

Într-o succesiune de negații, cu tendințe diverse și importanță diferită în procesul dezvoltării, negarea negației marchează o transformare radicală. Semnificația ei apare cînd o raportăm la istoria unui întreg domeniu, făcînd abstracție de momentele intermediare și căutînd să desprindem acele etape care configurează structura ei generală, adică depășirea și întoarcerea aparentă, realizarea unui ciclu și trecerea la un ciclu nou al dezvoltării. În lanțul de negații se pot distinge, astfel, anumite cotituri radicale, transformări calitative profunde, cum sînt : trecerea omenirii de la capitalism la socialism, revoluțiile științifice sau mutațiile stilistice din cadrul culturii etc. Așadar, linia dezvoltării este punctată din loc în loc de schimbări cu o pondere și o semnificație deosebite, care marchează sfîrșitul unei etape a dezvoltării și începutul alteia. Aceste negații restabilesc într-un stadiu superior anumite aspecte, laturi, trăsături proprii epocii inițiale, anterior negată, fiecare dintre ele reprezentînd o negare a negației. Momentul de „sinteză" pe care-l realizează negarea negației implică unitatea între repetabilitate și dezvoltare ascendentă, un proces selectiv ce permite decelarea unui sens, a unui „vector" al progresului. Astfel înțeles, principiul negării negației are valoare metodologică în multe domenii ale cunoașterii și acțiunii. Trecerea de la teoria corpusculară (Newton) la teoria ondulatorie (Huygens, Fresnel) și apoi la teoria corpuscular-ondulatorie a luminii (elaborată de A. Einstein în 1905 și generalizată de L. de Broglie în 1923) poate fi interpretată și ca o negare a negației, prin care s-a încheiat un ciclu și s-a deschis noul ciclu în care se înscriu actualele cercetări din fizica cuantelor. Un exemplu sugestiv de negație a negației, formulat într-un context problematic diferit, este cel dat de Marx în *Capitalul* : *„Proprietatea privată capitalistă este prima negație a proprietății private individuale, bazată pe munca proprie. Dar producția capitalistă produce, cu necesitatea unui proces natural, propria ei negare. Este negarea negației. Aceasta nu restabilește proprietatea privată, în schimb însă restabilește proprietatea individuală, dar pe baza realizărilor erei capitaliste : a cooperației și a posesiunii comune asupra pămîntului și asupra miljoacelor de producție produse prin munca însăși".*[29]

Trebuie subliniat, însă, că între procesul economico-social descris cu rigoare de Marx în exemplul anterior și hegeliana negare a negației (cu implicațiile ei asupra ontologizării logicului și asupra caracterului finalist al unei deveniri universale) nu există o legătură necesară. De altfel, dezbaterile purtate în ultimele două decenii în filosofia marxistă au probat că nu pot fi unificate prin „negarea negației", așa cum credea Engels[30], fenomene atît de eterogene ca reproducerea unui organism vege-

[29] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, Editura Politică, București, 1960, p. 757.
[30] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, Editura Politică, 1966, București, p. 138.

Scanned with OKEN Scanner

tal (unde apare o repetare simplă : bob de orz-plantă-boabe de orz), operațiile matematice de calcul diferențial și integral și istoria succesiunii formațiunilor sociale. Numai pentru Hegel, negarea negației este un principiu indispensabil, deoarece fără el nu s-ar putea deduce din categorii logice schema devenirii universale. Așa cum s-a arătat de către G. Lukács[31], chiar dacă negarea negației poate fi identificată ca structură a devenirii caracteristică marilor cicluri de dezvoltare, acceptarea sau neacceptarea generalității sau chiar a principiului negării negației nu este definitorie pentru *specificul* dialecticii materialiste. Definitorie pentru dialectica materialistă este înțelegerea devenirii ca unitate și opoziție a contrariilor, ca trecere reciprocă a schimbărilor cantitative și transformărilor calitative, ca succesiune a unor negații, care realizează — prin numeroase medieri, etape tranzitorii și chiar momente de stagnare sau recul — un sens, în ultimă instanță ascendent, al dezvoltării.

Înțelegerea devenirii ca unitate și opoziție a contrariilor, ca trecere reciprocă a cantității în calitate și ca succesiune determinată de negații (cu corolarul acesteia din urmă pentru cazul specific marilor cicluri de dezvoltare), ca unitate a posibilității și realității, finitului și infinitului, necesității și întîmplării, cauzalității și finalității etc., constituie coordonatele principale în care se înscrie structura dialecticii marxiste, care are o semnificație metateoretic-regulativă (și nu autoritar-normativă) în raport cu științele. O asemenea înțelegere a dialecticii implică interiorizarea referențială a punctului de vedere al practicii, trecerea de la dialectica-monolog (de factură hegeliană) la dialectica-dialog și întoarcerea reflexivității dialectice asupra dialecticii însăși. Procesul prin care — răspunzînd nevoii de filosofie a științelor contemporane — dialectica materialistă își probează capacitatea de a putea oferi principiile metateoretic-reglatoare pentru a face inteligibilă rațional devenirea este intim corelat cu angajarea filosofiei marxiste contemporane într-un amplu proces de dialecticizare a dialecticii.

[31] G. Lukács, *Ontologia existenței sociale*, Editura Politică, București, 1957, p. 107 ; remarci asemănătoare apar la L. Althusser.

Scanned with OKEN Scanner

14

DEZVOLTARE ȘI PROGRES SOCIAL

Noua viziune filosofică inaugurată de Marx și Engels cu privire la dialectica dezvoltării, la categoriile și principiile ei fundamentale, reprezintă o componentă esențială a concepției materialiste asupra istoriei, fundamentul teoretic și metodologic pe baza căruia pot fi dezvăluite și înțelese forțele motrice, mecanismele și sensul devenirii sociale.

Surprinderea dialecticii vieții sociale, a modului în care se manifestă, la nivelul structurilor societății principiile generale ale dialecticii devenirii presupune luarea în considerare a specificului societății în raport cu natura, a faptului că legile sociale obiective acționează numai prin intermediul activității oamenilor, iar acțiunea umană este întotdeauna o instituire teleologică. În societate dezvoltarea se realizează ca unitate între obiectiv și subiectiv, între spontan și conștient, ceea ce conferă, evident, anumite particularități semnificative devenirii dialectice a societății, modalităților și formelor în care se înfăptuiește această devenire. Pornind de la aceste particularități și dîndu-le expresia conceptuală adecvată, teoria materialist-istorică operează, în dezvăluirea dialecticii vieții sociale, cu o serie de categorii, principii și legități specifice ca : principiul istorismului și al analizei concret-istorice, categoriile de contradicție antagonistă și neantagonistă, revoluția socială ca legitate a trecerii de la o formațiune socială inferioară la alta superioară, progresul social etc. În acest fel, materialismul istoric ne oferă perspectiva filosofică necesară înțelegerii prefacerilor revoluționare din lumea contemporană, a caracteristicilor progresului în condițiile socialismului.

1. Societatea ca istorie

Ideea de mișcare ca atribut al materiei conține un principiu dialectic fundamental : **principiul istorismului.** El constă în necesitatea de a studia fenomenele în schimbarea, în devenirea, în istoria lor, de a lua în considerare, atunci cînd sînt cercetate, nu numai prezentul, ci, de asemenea, trecutul și viitorul lor.

Modalitatea istoristă de tratare a fenomenelor a apărut însă relativ tîrziu. Ar fi greu, de pildă, să vorbim despre o asemenea mentalitate la gînditorii antici în ciuda tezaurului de idei pe care l-au lăsat omenirii. Evidențiind o antinomie între ființă și devenire, numeroși filosofi antici, o rezolvau în favoarea ființei. Chiar dialecticieni geniali ca Heraclit concepeau mișcarea în cadrul unor mari cicluri universale, prin care universul re-

Scanned with OKEN Scanner

venea la vechile sale forme. Abordarea istoristă nu era caracteristică nici Renașterii, dominată de ideea permanenței însușirilor umane fundamentale, idee care și-a pus de altfel amprenta și asupra întregii arte clasice. Raționalismul, care a însoțit nașterea științei moderne, n-a fost prielnic unei atari viziuni ; dominată de un ideal logic și matematic, concepția cartesiană, de exemplu, nu putea pune decît pe un al doilea plan lumea faptelor în continuă mișcare și schimbare. Un urmaș al lui D e s c a r t e s, M a l e b r a n c h e, a formulat ritos acest principiu, afirmînd că domeniului cunoașterii autentice i-ar aparține doar „ceea ce însuși Adam ar fi putut cunoaște".

Faptul că înțelegerea istorică a realității nu s-a manifestat atît de pregnant în antichitate și evul mediu se datorește îndeosebi ritmului relativ lent de dezvoltare a forțelor de producție și, în strînsă legătură cu ele, al celorlalte domenii ale vieții sociale. De aceea „universul istoric" a putut fi descoperit de-abia în secolul al XVIII-lea și a devenit pivotul viziunii asupra societății în secolul al XIX-lea.

La afirmarea acestui „univers" au contribuit puternicele transformări sociale, precum și dezvoltarea științelor din perioada menționată. Progresele care au avut loc în domeniul științelor au condus la deplasarea atenției cercetătorilor de la căutarea unor substanțe imuabile, care ar sta la baza fenomenelor, la studiul proceselor. De asemenea, cuceririle științei au demonstrat relativitatea cunoștințelor noastre, faptul că însăși cunoașterea este un proces. Ideea procesualității și-a făcut de aceea drum ca o idee majoră a științei deja în prima jumătate a secolului al XIX-lea și s-a impus din ce în ce mai mult în cursul perioadei următoare.

Principiul istorismului a căpătat o expresie pregnantă în gîndirea lui H e g e l. Istorismul hegelian era însă profund viciat de caracterul speculativ, idealist al sistemului său filosofic.

Alte concepții istoriste nemarxiste au fost marcate de tendințe mecaniciste, uniformiste, simplificatoare, care ignorau diversitatea liniilor dezvoltării istorice, confundau posibilul cu necesarul, alunecînd, astfel, într-o viziune fatalistă. Ca o reacție împotriva unor asemenea simplificări și denaturări, unii gînditori au încercat să respingă însăși ideea istorismului, considerînd că viața socială contemporană impune interesul nu pentru dezvoltarea istorică, ci pentru aspecte constante, repetabile sub formă de oscilații, cicluri, periodicități.

Epoca noastră, epocă de schimbări profunde și rapide, este mai puțin propice decît oricare alta pentru o viziune anistorică. Realitatea contemporană oferă toate temeiurile pentru înțelegerea mai profundă a prezentului și pentru scrutarea perspectivelor viitorului, eliberînd istorismul de uniformismul și simplismul caracteristic unor concepții evoluționiste. O asemenea concepție istoristă complexă și multilaterală, net delimitată de istorismul idealist și de evoluționismul mecanicist, este caracteristică materialismului dialectic și istoric. În concepția marxistă, istorismul este întemeiat pe înțelegerea materialistă a societății umane, presupunînd integrarea organică a analizei în realitatea istorică a epocii respective și, în primul rînd, în dinamica structurilor materiale, economice.

Istorismul marxist este, totodată, un istorism profund dialectic. Unii critici ai istorismului[1] îi reproșează că urmărește în orice proces găsirea unor legi de evoluție considerate ca tendințe absolute care nu depind de condiții inițiale și duc în mod inevitabil într-o anumită direcție spre viitor. Un ase-

[1] K. R. P o p p e r, *Misère de l'historicisme*, Plon, Paris, 1956, p. XV.

Scanned with OKEN Scanner

menea reproş nu este îndreptăţit în ceea ce priveşte istorismul marxist. Spre deosebire de alte concepţii istoriste, care subordonează dezvoltarea societăţii unor tendinţe ce rezultă dintr-o finalitate determinată din exterior, istorismul marxist consideră că în societate acţionează legi imanente, ce exprimă tendinţa generală de evoluţie a vieţii sociale. Tocmai pentru că se manifestă ca tendinţe ce se realizează prin multitudinea fenomenelor individuale, aceste legi nu au caracter absolut, univoc, ci unul probabilist. Ele exprimă anumite posibilităţi a căror realizare depinde de un mare număr de factori care nu pot fi integral cuprinşi în formularea legii respective. Un rol deosebit în acţiunea legii îl au, de asemenea, condiţiile iniţiale a căror luare în considerare nu este incompatibilă cu istorismul, ci este presupusă de înţelegerea complexă, multilaterală a acestuia.[2]

O trăsătură fundamentală a istorismului marxist este caracterul său concret, respectiv faptul că implică studiul fenomenelor în varietatea şi complexitatea lor reală, în contextul condiţiilor de existenţă ale acestora.

Istorismul presupune abordarea fenomenelor prin prisma modurilor lor temporale de existenţă : trecutul, prezentul şi viitorul. Studiul trecutului se dovedeşte a fi absolut indispensabil acţiunii prezente şi estimării perspectivelor viitoare. Încercările de subapreciere a valorii trecutului, în numele unui mod modern de viaţă, comun tuturor popoarelor, indiferent de trecutul lor — încercări curente în perioada de după cel de-al doilea război mondial — s-au dovedit a fi neîntemeiate, fapt scos în evidenţă îndeosebi de aglomerarea fenomenelor de criză din sistemul capitalist. Opţiunile în soluţionarea marilor probleme ale contemporaneităţii nu pot pune între paranteze istoria trecută a popoarelor, valorile care s-au constituit şi s-au decantat de-a lungul acestei istorii, cuceririle obţinute în lupte care au durat decenii sau chiar secole. Edificarea noii societăţi în România ilustrează pregnant o asemenea legitate a vieţii sociale contemporane. Afirmarea principiilor socialiste în toate domeniile vieţii sociale, marcînd o ruptură profundă cu trecutul de exploatare socială şi asuprire naţională, presupune, totodată, o puternică continuitate cu întreaga creaţie istorică a poporului pe plan economic, social, cultural. Socialismul se poate consolida, îşi poate manifesta potenţele sale creatoare numai în cadrul specific constituit de istoria fiecărui popor, numai realizînd tendinţele, năzuinţele care s-au cristalizat în condiţiile adesea vitrege ale întregii istorii anterioare. Astfel se explică atenţia deosebită pe care partidul nostru o acordă studierii istoriei poporului nostru, marii lecţii de curaj, înţelepciune şi statornicie care decurge din această istorie. De aici locul pe care-l ocupă istoria în întreaga concepţie ideologică a partidului : *„Stabilirea locului în istorie, a originii şi continuităţii în bazinul carpato-dunărean ale poporului român* — arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu — *constituie fundamentul oricărei activităţi ideologice, teoretice şi politico-educative"*.[3]

Istorismul nu înseamnă însă numai referirea la trecut. Concepţia despre lume a partidului nostru nu are nimic comun cu paseismul steril. Trecutul istoric este valorizat prin prelungirea sa în prezent, prin acţiunea creatoare, prin căutarea şi afir-

---

[2] C. Borgeanu, *Eseu despre progres*, Editura Politică, Bucureşti, 1967, p. 51.

[3] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Editura Politică, Bucureşti, 1983, p. 14–15.

Scanned with OKEN Scanner

marea noului în toate sferele vieții sociale. Este promovat astfel un concept inedit de modernitate, situat în cadrul socio-cultural, rezultat al efortului generațiilor anterioare, dar deschis tuturor căutărilor, tuturor inovațiilor care pot asigura înaintarea rapidă a societății. O asemenea concepție activă despre prezent implică, în același timp, orientarea spre viitor, considerarea acestuia ca un larg cîmp de posibilități. De aici necesitatea unui spirit prospectiv, a unei tensiuni novatoare, a grijii și responsabilității față de viitoarele generații. Împletirea organică, dialectică a trecutului, prezentului și viitorului reprezintă o caracteristică a acțiunii revoluționare a poporului nostru, a procesului de edificare a noii orînduiri în România. Această dialectică își găsește expresia în importanta apreciere a secretarului general al partidului nostru : *„Avem un trecut glorios, care reprezintă cea mai prețioasă moștenire a poporului nostru. Avem datoria să ridicăm pe o treaptă nouă, și să îmbogățim cu noi cuceriri materiale și spirituale această prețioasă moștenire, să ridicăm pe noi culmi de civilizație poporul, națiunea noastră socialistă".*[4]

Într-un asemenea spirit, noua orînduire pe care o edifică poporul nostru este concepută procesual, în devenire. Cucerirea puterii, înlăturarea exploatării și instaurarea noilor relații social-economice constituie un salt revoluționar de mare însemnătate, ele neînsemnînd însă încheierea procesului revoluționar. *„În general, revoluția, procesul de transformare revoluționară a societății* — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — *nu se încheie odată cu luarea puterii politice".*[5] Conceptul de societate socialistă multilateral dezvoltată evidențiază tocmai faptul că afirmarea principiilor socialiste în viața economico-socială, în munca și în viața oamenilor reprezintă un proces care comportă diverse etape în raport cu punctul de plecare, cu împrejurările concrete în care se desfășoară transformările socialiste, cu întreaga istorie anterioară a poporului.

Ideea procesualității evidențiază încă o dată superioritatea materialismului istoric față de concepțiile utopiste. Cu toată critica pe care încă fondatorii teoriei revoluționare au formulat-o la adresa utopismului, cu toată dezmințirea adeseori brutală pe care viața însăși a dat-o diverselor idei neoutopiste — frecvente în cercurile radicale stîngiste în deceniul al 7-lea al secolului nostru —, reziduuri ale mentalității utopice continuă să se manifeste în forme diferite, uneori chiar și în cadrul marxismului. Conform unei asemenea mentalități, socialismul ar fi o realitate ideală, lipsită de contradicții și disfuncționalități, o soluție definitivă și absolută a tuturor problemelor societății și omului. Înțelegerea utopică, idilică a socialismului se dovedește însă nu numai ineficientă, dar și primejdioasă în sensul că ea distrage atenția de la analiza lucidă a dificultăților inerente realizării noii orînduiri sociale, slăbește spiritul revoluționar necesar depășirii unor asemenea dificultăți și alimentează, nu arareori, critica răuvoitoare la adresa socialismului. *„Viața, realitățile* — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — *au arătat că o astfel de reprezentare idilică a societății socialiste, de înțeles într-o anumită măsură în condițiile luptei împotriva vechii orînduiri sociale, este pericu-*

[4] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Editura Politică, București, 1983, p. 15.

[5] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 65.

Scanned with OKEN Scanner

loasă și dăunătoare. Construcția societății socialiste se realizează în anumite condiții economice, sociale, istorice, în condițiile existenței imperialismului. De asemenea trebuie învinse greutăți inerente realizării unei noi orînduiri sociale".[6]

Canalizînd forțele spontane, incontrolabile care dominau acțiunea oamenilor transformîndu-i în „jucării ale destinului", înlăturînd vălul care acoperea mecanismele sociale, socialismul solicită din ce în ce mai mult responsabilitatea oamenilor în a asigura, prin creație conștientă, prin efort și mobilizare continuă, perfecționarea neîntreruptă a acestor mecanisme, progresul societății, care devine, într-o măsură crescîndă, progresul lor propriu.

2. Dialectica contradicțiilor în viața socială

Devenirea istorică și procesualitatea vieții sociale pot fi înțelese în mod adecvat pornind de la însuși nucleul dialecticii : ideea contradicției. Chiar înțelegerea vieții sociale presupune luarea în considerație a contradicțiilor dintre forțele de producție și relațiile de producție, dintre existența socială și conștiința socială, dintre bază și suprastructură etc.

Marx și Engels au evidențiat în *Manifestul Partidului Comunist* o contradicție esențială a istoriei omenirii, atît timp cît există proprietate privată și clase sociale : *lupta de clasă*. Contradicțiile de clasă au avut și au un caracter de forță propulsoare în primul rînd a dezvoltării producției, dar și a vieții politice, a instituțiilor și culturii. Alături de luptele de clasă, adesea în strînsă împletire cu ele, istoria omenirii este jalonată de luptele împotriva asupririi și dominației străine, de lupta pentru apărarea ființei naționale.

Înțelegerea epocii contemporane, a perspectivelor ei de dezvoltare presupune, ca o condiție *sine qua non*, dezvăluirea, în dinamica lor, a contradicțiilor care o caracterizează. Astfel, în zilele noastre continuă să se manifeste, sub diverse forme, contradicția dintre socialism și capitalism. Paralel, s-a dezvoltat o contradicție nouă – cea dintre țările bogate și cele sărace, dintre cele dezvoltate și cele în curs de dezvoltare – care devine și ea una din contradicțiile fundamentale ale epocii noastre. *„S-au accentuat vechile contradicții* – subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu – *și au luat o amploare fără precedent contradicțiile dintre țările bogate și țările sărace".*[7] La aceasta se adaugă contradicțiile care decurg din schimbarea raporturilor de forță pe plan internațional, din politica folosirii forței sau amenințării cu forța, din încercările de conservare sau de modificare a sferelor de influență etc.

O deosebită importanță capătă în zilele noastre înțelegerea și soluționarea adecvată a contradicțiilor proprii societății socialiste, procesului edificării noii orînduiri. Partidul Comunist Român a adus în această privință o contribuție de prim ordin la dezvoltarea materialismului dialectic și istoric, combătînd tendințele de subapreciere a contradicțiilor în dezvoltarea societății socialiste. Aceste tendințe s-au exprimat prin reducerea problematicii contradicțiilor la un număr restrîns de exemple, formula-

---

[6] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Editura Politică, București, 1983, p. 66.

[7] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 73.

Scanned with OKEN Scanner

rea unor rezerve în legătură cu rolul și dinamica lor, considerarea contradicțiilor doar ca un fenomen anormal, care stînjenește armonia dezvoltării generale, prin contrapunerea ideii de unitate a societății celei de contradicție. Asemenea atitudini erau motivate, uneori, prin grija de a marca superioritatea societății socialiste, deși superioritatea unei orînduiri poate fi greu demonstrată dacă o lipsim tocmai de izvorul dinamizator al acesteia.

Istoria, viața au arătat însă existența și diversitatea contradicțiilor care apar în procesul complex al edificării noii orînduiri. Concepția marxistă nu are nimic comun cu o imagine utopică despre socialism, considerat ca un punct terminus al istoriei, ca o rezolvare a tuturor problemelor sociale și umane. Așa cum rezultă din analiza construcției socialiste, după cucerirea puterii și naționalizarea principalelor mijloace de producție, mersul mai departe al societății, dezvoltarea diverselor componente ale sistemului social se realizează într-o serie de etape istorice, corespunzător condițiilor fiecărei țări în care a învins revoluția socialistă. Stabilirea obiectivelor acestor etape presupune sesizarea și rezolvarea contradicțiilor ca o condiție a progresului social, a ridicării societății pe o nouă treaptă istorică.

Natura specifică a contradicțiilor în societatea noastră socialistă este condiționată îndeosebi de înlăturarea antagonismelor fundamentale care au caracterizat o întreagă perioadă fizionomia social-politică a României : dintre proletariat și burghezie, dintre țărănime și moșierime, dintre masele populare și regimul de stat burghezo-moșieresc. Asemenea antagonisme, care exprimau opoziția — la nivelul intereselor fundamentale — între forțele sociale și duceau la conflicte profunde, erau generate de proprietatea privată asupra mijloacelor de producție, de relațiile de exploatare. O dată cu înlăturarea cauzelor exploatării, în cursul procesului revoluționar, a fost înlăturată și baza economico-socială a existenței unor asemenea forțe social-politice antagoniste, a fost creată posibilitatea evitării în socialism a antagonismelor ca tip caracteristic de contradicție.

Împrejurările sus-menționate determină caracterul precumpănitor neantagonist al contradicțiilor în condițiile socialismului. În dezbaterea filosofică a problemelor teoriei contradicției au fost semnalate adesea insuficiențele clasificării stricte a contradicțiilor în antagoniste și neantagoniste, avînd în vedere că noțiunea de antagonism include forme variate de contradicții, iar limita dintre contradicțiile antagoniste și cele neantagoniste se dovedește a nu fi rigidă. Cu toate acestea, noțiunea de antagonism, eliberată de schematismul unei atari clasificări, își păstrează însemnătatea teoretică și metodologică, desemnînd contradicțiile care apar, de regulă, pe terenul proprietății private asupra mijloacelor de producție și exprimă raportul dintre interese radical opuse, ce nu se pot realiza decît unul pe seama celuilalt. În ceea ce privește caracterul precumpănitor neantagonist al contradicțiilor socialismului, enunțul respectiv nu epuizează, desigur, trăsăturile definitorii ale acestor contradicții, problemă care rămîne deschisă, ci relevă doar absența în cadrul structurii sociale a socialismului a unor forțe sociale ostile, cu interese ireductibile care să ducă, inevitabil, la stări conflictuale. Mai mult, dacă din natura orînduirii, a relațiilor socialiste nu decurge în mod necesar existența antagonismelor, acest fapt nu exclude menținerea sau apariția unor contradicții cu asemenea caracter, rezultat al existenței lumii imperialiste, al rămășițelor vechii societăți și chiar al evoluției, în anumite condiții, a unor contradicții în esență neantagoniste.

Scanned with OKEN Scanner

Caracterizarea contradicțiilor socialismului impune și analiza surselor acestora. Un prim izvor îl constituie caracterul dinamic al concordanței dintre diversele domenii, compartimente care alcătuiesc sistemul social socialist. Baza economică a acestui sistem, și îndeosebi proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție, creează posibilitatea unei dezvoltări armonioase, concordante a structurilor și relațiilor sociale socialiste. O asemenea concordanță nu este însă statică, ea se reînnoiește, capătă forme noi în procesul istoric ; în același timp, determinarea de ultimă instanță a fizionomiei societății de către baza economică are loc în cadrul dezvoltării relativ autonome a diverselor subsisteme care alcătuiesc sistemul social ; în sfîrșit, concordanța nu se realizează automat, ci presupune acțiunea factorilor subiectivi, decizii luate în cunoștință de cauză, măsuri organizatorice și politice. Toate acestea determină apariția unor contradicții inerente dezvoltării sistemului relațiilor și structurilor sociale socialiste. Măsurile de perfecționare a organizării administrative, a structurii instituționale, a legislației sînt menite, în socialism, să rezolve contradicțiile dintre diverse componente ale sistemului social pe fondul concordanței dinamice proprie acestora.

În condițiile specifice ale României, care a trebuit să lichideze situația de țară slab dezvoltată, moștenită de la regimurile politice trecute, ansamblul de contradicții menționat anterior se împletește cu altul, respectiv cu contradicțiile dintre relațiile de producție de tip socialist (care ne situează în rîndul țărilor celor mai avansate), și anume aspecte ale dezvoltării forțelor de producție (prin care sîntem în prezent în urmă față de țările dezvoltate din punct de vedere economic etc.). Rezolvarea acestor contradicții va însemna micșorarea decalajului care desparte încă România de țările mai avansate din punct de vedere economic, trecerea la stadiul de țară cu nivel mediu de dezvoltare.

O altă sursă a contradicțiilor etapei actuale decurge din faptul că socialismul apare pe terenul altor formațiuni sociale, ale căror contradicții continuă, în anumite cazuri, să persiste, evident în forme substanțial modificate, o perioadă îndelungată după victoria noii orînduiri. Asemenea contradicții sînt, de pildă, cele dintre oraș și sat, dintre munca fizică și cea intelectuală. Rezolvarea lor are un caracter complex, presupunînd o puternică dezvoltare și modernizare a forțelor de producție, asigurarea unui echilibru pe o treaptă mereu mai înaltă între dezvoltarea industriei și a agriculturii, omogenizarea continuă a relațiilor sociale pe toate planurile, ridicarea nivelului condițiilor generale de viață la sate, o activitate politico-educativă intensă care să dezvolte conștiința socialistă a maselor etc. Soluționarea deplină a acestor probleme necesită înfăptuirea sistematică a programelor de dezvoltare economico-socială a țării astfel încît aceste contradicții să nu se adîncească, să nu ducă la fenomene de dezechilibru social.

Structura socială a României în etapa actuală, structură definită, în primul rînd, prin caracterul ei unitar (fiind întemeiată pe existența unor clase prietene), nu este totuși scutită de contradicții. Asemenea contradicții decurg din însăși existența claselor și a altor categorii sociale, a intereselor de clasă, din relațiile de repartiție, din posibilitatea — care se actualizează uneori — unor decalaje nejustificate în venituri.

În acțiunea tuturor acestor contradicții, atît a celor inerente dezvoltării progresive a socialismului, cît și a celor reziduale, se manifestă *lupta dintre vechi și nou*, care continuă să exercite și în condițiile socialismului — în forme proprii, radical deosebite față de alte orînduiri sociale — func-

Scanned with OKEN Scanner

ţia de forţă motrice importantă a dezvoltării. Afirmarea noului este o condiţie de existenţă a socialismului. Dezvăluirea şi impunerea a ceea ce este nou nu se realizează însă fără obstacole, fără dificultăţi, fără acţiunea unor forţe contrare. Ritmul dezvoltării orînduirii socialiste face ca o serie de forme şi metode de organizare să devină uneori destul de rapid necorespunzătoare noilor situaţii. Sesizarea acestor transformări, luarea la timp a unor măsuri pentru perfecţionarea organizării vieţii economice şi sociale, a formelor de conducere şi de administrare sînt condiţii de prim ordin ale progresului social.

O deosebită însemnătate o are această luptă în domeniul conştiinţei sociale. Într-o măsură tot mai mare, victoria noului, perfecţionarea relaţiilor sociale socialiste se realizează în funcţie de ceea ce gîndesc şi simt oamenii, de sensul pe care-l imprimă acţiunilor lor, de sistemul de valori care-i călăuzesc. Promovarea fizionomiei morale noi, specifice socialismului, presupune de aceea combaterea tendinţelor retrograde, a mentalităţilor egoiste, a inerţiei, a rutinei, a concepţiilor reacţionare, mistice, a tot ceea ce poate frîna mersul înainte al societăţii.

Caracterul din ce în ce mai conştient al dezvoltării şi restrîngerea ariei de acţiune a forţelor spontane în socialism presupun creşterea rolului factorilor subiectivi în viaţa socială. Desfăşurarea evenimentelor depinde tot mai mult de oameni, de obiectivele pe care şi le propun, de măsura în care acestea concordă cu tendinţele obiective, reale, de competenţa şi spiritul lor de organizare. Cu cît sfera de manifestare a spontaneităţii devine mai restrînsă, cu cît creşte posibilitatea corespondenţei dintre scopurile pe care şi le propun oamenii şi rezultatele acţiunii lor, posibilitatea de a evita într-o măsură tot mai mare ocolurile şi meandrele cu care ne-a obişnuit istoria, cu atît creşte însemnătatea conducerii adecvate a proceselor sociale. Creşterea — pe măsura dezvoltării socialismului — a ponderii conştiinţei în raport cu spontaneitatea constituie în acest sens un izvor inepuizabil de progres, şi, totodată, de importante răspunderi sociale. Erorile de apreciere, incapacitatea şi carenţele de receptivitate faţă de ceea ce e nou deschid drumul forţelor spontane, creează teren pentru apariţia unor contradicţii (în alte împrejurări evitabile) şi chiar pentru conflicte şi tensiuni sociale. În acest sens, pe lîngă contradicţiile inerente procesului progresiv al perfecţionării relaţiilor sociale socialiste, contradicţii care îndeplinesc funcţia de forţă motrice a dezvoltării acestora, pot apărea şi contradicţii care nu numai că nu stimulează dezvoltarea socială, dar chiar o pot frîna. Distincţia dintre aceste două forme de contradicţie nu este totdeauna uşor de realizat, cu atît mai mult cu cît ele, adesea, se împletesc, contradicţiile care decurg din carenţe ale factorilor subiectivi grefîndu-se pe contradicţii inerente dezvoltării organismului social.

Devine, astfel, necesară analiza curajoasă şi, totodată, nuanţată, diferenţiat, a realităţii sociale din care să rezulte măsurile corespunzătoare.

Cercetarea şi dezvăluirea contradicţiilor nu constituie un scop în sine. Ceea ce conferă marxismului optimism istoric este înţelegerea contradicţiilor sociale în devenirea lor, devenire care cuprinde ca un moment necesar soluţionarea, respectiv înlocuirea unei anumite unităţi de contrarii cu alta. În cadrul socialismului, natura mecanismului social şi a mişcării sale, limitarea acţiunii forţelor spontane creează posibilitatea urmăririi şi rezolvării la timp a contradicţiilor. O asemenea posibilitate exprimă un aspect semnificativ al superiorităţii socialismului, deoarece astfel se evită stările conflictuale, caracteristice, de regulă, dezvoltării contradicţiilor antagoniste şi care au drept consecinţă o mare risipă de

Scanned with OKEN Scanner

energie socială, întîrziind adesea progresul societății. Această posibilitate nu se realizează însă de la sine, ci devine realitate numai prin activitatea politică și organizatorică a factorilor subiectivi, a partidului clasei muncitoare, a statului socialist. Analizînd orientările de perspectivă privind dezvoltarea economico-socială a României pînă în anul 2000, tovarășul Nicolae Ceaușescu relevă în Raportul prezentat la Congresul al XIII-lea al partidului : *„Pe drumul pe care îl avem de parcurs va trebui să învingem încă unele greutăți, să soluționăm probleme noi, complexe, să ne confruntăm și să depășim o serie de dificultăți inerente desfășurării unei asemenea opere grandioase"*.[8]

Transformarea posibilității rezolvării la timp a contradicțiilor în realitate presupune, pe de o parte, o imagine limpede asupra stării economico-sociale, cunoașterea temeinică a legilor dezvoltării sociale, a particularităților acțiunii lor în diverse condiții, pe de altă parte, larga mobilizare a maselor, participarea democratică a acestora la formularea deciziilor, la realizarea lor în deplină cunoștință de cauză.

Manifestarea unor carențe în activitatea factorilor subiectivi poate determina lipsuri grave în mecanismul funcționării societății socialiste, disproporții, încetinirea dezvoltării sau chiar convulsii sociale. Posibilitatea rezolvării la timp a contradicțiilor neantagoniste ale socialismului nu exclude, așadar, posibilitatea inversă, respectiv dezvoltarea unor stări conflictuale, proprii evoluției contradicțiilor antagoniste. În acest sens, contradicțiile neantagoniste se pot transforma în contradicții antagoniste. Prin natura sa, sistemul socialist este capabil să evite asemenea situații, care nu-i sînt caracteristice. Recunoașterea posibilității evitării sau preîntîmpinării lor evidențiază însemnătatea acțiunii factorului subiectiv și, în primul rînd, a partidului comunist și a statului socialist. *„Pornind de la faptul*, sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, *că în dezvoltarea societății noastre au apărut și apar contradicții — de altfel, trebuie să avem permanent în vedere că dialectica vieții sociale demonstrează cu puterea faptelor că și în societatea socialistă contradicțiile nu dispar de la sine, ele apar, se dezvoltă și pot să capete chiar forme foarte grave — rolul organelor de partid, al partidului, al organelor de stat, al statului nostru este de a acționa în mod conștient pentru înlăturarea lor. Trebuie deci să studiem temeinic dezvoltarea socială, să înțelegem legile obiective, să sesizăm la timp contradicțiile și să acționăm în mod organizat, conștient, pentru soluționarea lor, asigurînd astfel baza necesară mersului nostru înainte"*.[9]

3. Progres și revoluție socială

Analiza dialecticii contradicțiilor sociale deschide o perspectivă fertilă în abordarea uneia din marile probleme ale teoriei istoriei, problema progresului social. Întrebarea dacă istoria are un sens sau nu, dacă năzuințele oamenilor spre un viitor mai bun au un temei real, cu alte cuvinte,

[8] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 39.

[9] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea de lucru pe problemele muncii organizatorice și politico-educative*, din 2–3 august 1983, Editura Politică, București, 1983, p. 15–16.

Scanned with OKEN Scanner

dacă există o tendință obiectivă de progres se dovedește a fi de o strin-gentă actualitate. Ea se împletește cu problematica procesului revoluționar mondial, a înfăptuirii unei noi ordini economice și politice internaționale, a mijloacelor de realizare a unui echilibru superior între societate și natură, cu problematica războiului și păcii, a viitorului și speranțelor omenirii.

Ideea de **progres** s-a afirmat încă în perioada revoluțiilor burghezo-democratice, a luptei împotriva relațiilor feudale și a spiritualității medievale dominată de religie. Ea reflecta necesitatea istorică a unor transformări radicale, pe diverse planuri, dezvoltîndu-se, totodată, ca o reacție față de concepția anistorică asupra omului și societății — caracteristică Evului mediu și chiar Renașterii — și ca un protest față de multitudinea barierelor care împiedicau dezvoltarea economică, socială, spirituală a omului (G. Vico, J. Bodin, J. A. de Condorcet ș.a.). O asemenea ideea a fost exprimată și la noi de gînditori eminenți. Astfel, după N. Bălcescu „misia istoriei este a ne arăta, a ne demonstra această transformație continuă, această mișcare progresivă a omenirii"[10], iar M. Kogălniceanu caracteriza progresul civilizației ca progres al „slobozeniei" omului care se realizează, pe de o parte, prin lupta împotriva forțelor naturii, pe de altă parte, prin lupta împotriva împilării și înrobirii.

Exprimînd asemenea năzuințe nobile, concepțiile asupra progresului s-au dovedit însă a fi de la început limitate de cadrul pe care-l ofereau condițiile istorice ale epocii, de caracterul orînduirii care-și făcea intrarea în istorie.

Concepția materialistă asupra istoriei oferă premisele unei teorii științifice asupra progresului social, evidențiind existența unor criterii obiective ale progresului, pornind de la înțelegerea determinării, în ultimă instanță, a fenomenelor sociale de către modul de producție, de la succesiunea formațiunilor sociale, care poate fi sesizată în istoria diferitelor popoare, în istoria umanității. Un asemenea răspuns n-a fost însă elaborat ca rezultat al unei deducții speculative, ci pe baza analizei concrete a fenomenelor sociale aflate într-o continuă dezvoltare, ceea ce implică, în viziunea marxistă, caracterul deschis al conceptului de progres, reelaborarea sa în funcție de marile mutații sociale.

Abordarea deterministă a relațiilor dintre diferitele elemente ale vieții sociale în dinamica lor permite considerarea societății ca un sistem, elaborarea categoriei de formațiune socială. În cadrul unui asemenea sistem, dialectica modului de producție, a bazei economice și suprastructurii duce la înțelegerea istoriei ca succesiune a formațiunilor sociale, ca proces orientat, caracterizat prin continuitate și legitate. Fiecare formațiune socială reprezintă o nouă treaptă a progresului omenirii. Temeiul fundamental al acestui progres îl reprezintă dezvoltarea forțelor de producție. Aceste forțe, determinînd cadrul de dezvoltare a relațiilor de producție, influențează, direct sau indirect, și celelalte domenii ale vieții sociale, creează premisele progresului acestora. În acest sens, documentele Congresului al XIII-lea al partidului nostru, fundamentînd strategia dezvoltării economico-sociale în cincinalul 1986–1990, evidențiază că *„vom acorda o atenție deosebită dezvoltării forțelor de producție, precum*

[10] N. Bălcescu, *Istoria românilor sub Mihai-Vodă Viteazul*, în *Opere*, vol. II, Editura Academiei R.P.R., București, 1953, p.10.

Scanned with OKEN Scanner

și perfecționării relațiilor sociale și de producție pe o bază nouă, continuînd cu fermitate procesul de transformare revoluționară a societății".[11]

În calitate de factor fundamental, pe baza căruia se realizează succesiunea formațiunilor sociale în istoria unui popor, forțele de producție nu trebuie însă considerate o „cheie" universală pentru caracterizarea oricărui **fenomen** ca fiind progresist sau retrograd. Ele reprezintă criteriul pentru aprecierea progresului în istorie numai în legătură organică cu relațiile de producție. Formațiunea socială nouă este progresistă prin posibilitățile pe care noile relații de producție le oferă pentru dezvoltarea forțelor de producție, chiar dacă aceste posibilități — datorită treptei de la care se pornește, greutăților începutului sau altor împrejurări — n-au putut fi încă întru totul realizate. O asemenea înțelegere complexă a dezvoltării societății, delimitată net de concepțiile evoluționiste (larg răspîndite în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, prezente în bună măsură și în zilele noastre), relevă caracterul dialectic, contradictoriu al progresului social.

O expresie pregnantă a dialecticii progresului social o reprezintă desfășurarea revoluțiilor în istorie. **Revoluția socială** înseamnă o discontinuitate radicală în procesul istoric, o restructurare profundă a relațiilor social-economice, politice, culturale care definesc societatea. Așa cum evidențiază istoria celor mai multe popoare, îndeosebi în ultimele secole, revoluțiile au un caracter necesar, decurgînd din dialectica elementelor constitutive ale formațiilor sociale, din năzuințele tot mai puternice ale maselor populare, ale claselor progresiste spre o viață mai bună, mai dreaptă.

În gîndirea social-politică contemporană este larg dezbătută problema raportului dintre revoluție și progres social. Unii istorici burghezi consideră că revoluțiile ar fi reprezentat un cost prea mare pentru omenire. Sociologi nemarxiști cunoscuți, ca de pildă R. Aron, afirmă că progresul social ar fi de acum înainte posibil fără revoluție politică. Eroarea comună a acestor teoreticieni este neglijarea existenței legității istorice obiective, a necesității istorice care, fără a înlocui acțiunea liberă a oamenilor, varietatea opțiunilor lor, le conferă un anume cadru care nu poate fi evitat ; totodată, în aprecierea rolului revoluțiilor în istorie, asemenea teorii absolutizează aspectele lor negative și, îndeosebi, le reduc la anumite modele, ignorînd varietatea de forme sub care se pot produce transformări structurale în viața socială. În fapt, revoluțiile rămîn o caracteristică fundamentală a epocii contemporane. Structurile temporale proprii mișcării sociale actuale presupun discontinuitate, uneori chiar rupturi, schimbări de direcții și sens, deseori neașteptate, opriri ale unor evoluții și transferarea lor pe alte planuri. Profilul epocii actuale în aspectele sale cele mai caracteristice este determinat de revoluțiile cu caracter social, național, științifico-tehnic, care au marcat-o în forme multiple. În legătură cu desfășurarea revoluțiilor social-politice în epoca contemporană, Partidul Comunist Român reliefează rolul hotărîtor al factorilor interni : „*Ne pronunțăm* — se menționează în Raportul la Congresul al XIII-lea — *atît împotriva exportului de revoluție, cît și împotriva exportului de contrarevoluție. Avem deplina încredere că popoarele vor ști să aleagă cea mai bună cale pentru a-și asigura*

[11] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 16.

Scanned with OKEN Scanner

progresul, libertatea și independența..."[12].

Un aspect important al progresului social-istoric îl constituie caracterul său *contradictoriu*. Analiza dezvoltării societății dovedește că aceasta nu se desfășoară în mod automat, liniar. În opoziție cu evoluționismul plat, care atribuia progresului un caracter continuu, lipsit de zigzaguri, de contradicții, de întreruperi în dezvoltare, concepția materialist-istorică insistă tocmai asupra caracterului contradictoriu al progresului. Conceput ca rezultat al luptei dintre forțele înaintate și cele conservatoare, retrograde, progresul presupune, în anumite împrejurări, și perioade de stagnare sau chiar un anumit regres temporar. Dialectica progresului și regresului exprimă raporturile dintre dezvoltarea contradictorie a domeniilor vieții sociale, a diferitelor clase, dintre dezvoltarea diferitelor țări și popoare.

Una din formele cele mai pregnante prin care se exprimă caracterul antagonist al progresului în formațiunile bazate pe exploatare, și îndeosebi în capitalism, este dezvoltarea profund inegală a acestora, în diverse domenii ale vieții sociale, ca și în diferite țări. Progresul industriei din principalele țări capitaliste dezvoltate a fost realizat, de exemplu, și pe seama muncii și avuției altor popoare. Dezvoltarea relativ rapidă a capitalismului în Anglia, Franța și alte țări este legată de exploatarea a numeroase popoare coloniale. Stagnarea sau chiar regresul vieții economico-sociale a acestor popoare se datorește, în primul rînd, colonialismului. Gradul înalt de dezvoltare industrială dintr-o serie de țări capitaliste și-a avut drept complement transformarea în sclavi a zeci de milioane de negri africani, menținerea în mizerie și incultură a marii mase a populației din Asia, Africa, America Latină. Urmele acestei situații sînt vizibile încă și astăzi în domeniile economic, social, cultural, sanitar. Decalajul dintre grupul de țări capitaliste înaintate din punct de vedere economic și țările slab dezvoltate constituie una din consecințele negative cele mai caracteristice ale expansiunii și exploatării capitaliste.

O altă caracteristică semnificativă a înțelegerii dialectice a progresului social o reprezintă sublinierea unității și diversității mișcării istorice. Ideea unității istoriei o constituie o premisă a primelor concepții asupra progresului care au încercat să realizeze o prezentare sintetică a civilizației omenirii, evidențiind sensul ascendent al mișcării acesteia. Concepțiile evoluționiste au dat însă o interpretare simplificatoare, unilaterală acestei idei, considerînd progresul ca avînd un caracter uniliniar, ignorînd complexitatea și diversitatea procesului istoric. Chiar în literatura marxistă, unele formulări ale legității succesiunii progresive a formațiunilor sociale păstrau vestigii ale mecanicismului, conducînd — în opoziție cu spiritul fundamental al marxismului — la o schemă rigidă, monoliniară. O asemenea interpretare a unității procesului istoric a prilejuit o serie de critici care și-au găsit expresia în teoria „civilizațiilor paralele" aparținînd istoricului A. Toynbee[13]; unei istorii considerate ca secțiunile unei tije de bambus, acest autor îi opune o istorie care ar putea fi asemuită cu niște bambuși paraleli, fără nici o legătură unii cu ceilalți. Cele 21 de civilizații pe care le semnalează în istorie sînt considerate ca fiind contemporane din punct de vedere istoric și

[12] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 83.

[13] A. J. Toynbee, *L'histoire, Un essai d'interpretation*, Gallimard, Paris, 1951.

Scanned with OKEN Scanner

echivalente din punct de vedere filosofic.

Cu toate viciile profunde ale teoriei „civilizațiilor paralele" (desconsiderarea întrepătrunderii dintre civilizații ; construcții artificiale ; subaprecierea forțelor de producție etc.), ea are meritul de a evidenția lipsa de temei a ceea ce A. Comte denumea „fericitul artificiu al lui Condorcet" și care consta în a considera istoria, respectiv legea progresului istoric, drept o succesiune liniară a diferitelor popoare care-și trec unul altuia torța civilizației, ca de exemplu în schema din manualele de istorie care începe cu Orientul Antic, continuă cu Grecia și Roma și culminează cu civilizația europeană.

Dezbaterea în jurul acestei teorii și a principalelor descoperiri istorice și arheologice pe care se întemeiază reclamă, de aceea, sublinierea faptului că formularea de pe poziții marxiste a unei legități a progresului istoric trebuie să se distanțeze de orice tendințe unilaterale, schematice, simplificatoare.

Principiul progresului istoric ca succesiune a formațiunilor social-economice nu poate fi transformat într-o paradigmă absolută, într-o soluție teoretică pentru rezolvarea tuturor problemelor istoriei universale ; ideea succesiunii formațiilor sociale, redefinită continuu, în acord cu noile cercetări istorice, constituie un cadru deschis, elastic, adaptabil particularităților dezvoltării istorice a fiecărui popor.

Exprimînd dialectica unității și diversității, principiul progresului istoric surprinde tendințele comune care se manifestă într-o mare varietate de forme specifice ; în acest sens, în epoca modernă, o însemnătate deosebită o are dimensiunea națională a progresului social, faptul că formele sociale noi, cerute de legitatea progresului, trebuie să se adapteze specificului națiunii respective, să se integreze organic în întreaga ei istorie anterioară.

4. Particularități ale progresului social în condițiile socialismului

Bazîndu-se pe concepția materialistă asupra istoriei și luînd în considerație posibilitățile modului de producție socialist, Partidul Comunist Român a îmbogățit concepția marxistă asupra progresului. În gîndirea secretarului general al partidului, ideea de progres capătă o serie de trăsături care-i accentuează caracterul ei dialectic, deosebind-o substanțial de alte concepții asupra dezvoltării, marcate adesea de note simplificatoare sau chiar vulgarizatoare. În primul rînd, ideea de dezvoltare, caracteristicile ei fundamentale sînt considerate concret, pornindu-se de la necesitățile României, de la istoria ei, de la condițiile ei actuale sub toate aspectele, de la realizările și posibilitățile ei. În acest complex de condiții un loc central îl ocupă structura social-economică socialistă a țării, rezervele considerabile pe care le conține această structură. O asemenea înțelegere concretă a ideii de dezvoltare invită la realism, la studiul științific al realităților, la o folosire cît mai rațională a resurselor materiale și umane.

O altă caracteristică esențială a ideii de dezvoltare socială în concepția partidului nostru este locul, într-o măsură din ce în ce mai mare, acordat aspectelor *calitative* în progresul economico-social al țării. *„În cincinalul viitor va trebui accentuată dezvoltarea intensivă a tuturor ramurilor industriale și asigurat un echilibru mai bun între diferite sectoare, înlăturîndu-se unele contradicții apărute la un*

Scanned with OKEN Scanner

moment dat[14]". O asemenea caracteristică își găsește expresia pregnantă în obiectivul privind ansamblul programelor noastre de dezvoltare, programe cu un caracter pronunțat intensiv, urmărind introducerea pe scară largă a cuceririlor revoluției științifico-tehnice, contribuția noastră cît mai activă la această revoluție, restructurarea industriei, înfăptuirea unei profunde revoluții agrare, perfecționarea ansamblului relațiilor sociale etc. Accentul pus pe latura calitativă înseamnă nu numai noi modalități de muncă, dar și noi modalități de gîndire, de organizare, de conducere, respectiv depășirea opticilor cantitativiste, înguste, elaborarea unor criterii de apreciere care să exprime noua dialectică a cantității și calității, a relației dintre ritmurile înalte și eficiența sporită.

Caracterul intensiv al dezvoltării este legat în viziunea partidului nostru de o altă trăsătură definitorie a progresului în socialism : *multidimensionalitatea*, multilateralitatea, faptul că el cuprinde totalitatea subsistemelor care alcătuiesc sistemul social global. Dezvoltarea și progresul multilateral reprezintă un obiectiv complex în etapa actuală. Experiența edificării noii societăți în țara noastră dovedește însă că el este pe deplin realizabil cu condiția utilizării optime a tuturor resurselor de care dispune sistemul nostru social, pe baza unei politici științifice, a unei largi participări de masă. Se realizează astfel premisele înlăturării a ceea ce încă Marx denumea un „blestem milenar" care făcea ca, în cursul unei îndelungate istorii, omenirea să plătească progresele ei în anumite domenii prin regres sau stagnare în alte domenii. Îmbrățișînd ansamblul relațiilor sociale într-o coeziune din ce în ce mai strînsă, dezvoltarea economico-socială în noua orînduire dobîndește un caracter predominant *uman*, pune în centrul ei într-o măsură crescîndă satisfacerea necesităților reale ale omului. Pe baza acestei realități pierde tot mai mult teren ideea intens vehiculată în gîndirea social-filosofică burgheză, conform căreia progresul științific și creșterea economică unilateralizează, mutilează în mod inevitabil personalitatea, constituind un scop în sine, indiferent sau chiar ostil omului.

Ideea de progres devine una dintre valorile fundamentale ale societății noastre. Ea nu constituie doar o năzuință, un ideal îndepărtat, ci un proces istoric care se înfăptuiește prin eforturile maselor populare, exprimînd superioritatea formelor noastre de organizare socială, a concepției revoluționare despre lume și viață.

---

[14] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 16.

15

OBIECTUL ȘI PROBLEMATICA GNOSEOLOGIEI

Toate marile epoci de cultură filosofică au propus meditației și reflecției teze și probleme gnoseologice[1]. Chiar și filosofiile zise necritice sau acelea care supun interogației și teoretizării domenii ale experienței umane, deși nu pun în mod explicit probleme de teoria cunoașterii, comportă presupoziții, opțiuni și consecințe de interes gnoseologic. Dar și în culturile și mentalitățile calificate drept protoistorice, respectiv arhaice, mitologice întîlnim mituri, imagini și simboluri care în felul lor ne vorbesc despre semnificația pe care reprezentanții acelor culturi și mentalități o atribuie cunoașterii, ca trăsătură constitutivă statutului existențial al omului. Aici ne interesează însă nu o istorie privind geneza și evoluția efectivă a preocupărilor gnoseologice, ci doar conturarea tipului de teme și întrebări de care se ocupă această disciplină filosofică și a principalelor direcții de conceptualizare a acestora.

1. Orientări și poziții în teoria cunoașterii

Nu există un concept riguros a ceea ce numim îndeobște *cunoaștere*. În limbajul uzual termenul este vag, acoperă un evantai nedeterminat de referințe și conotații eterogene.

Plecînd de la sensurile intuitive pe care le poartă oarecum spontan diversele „jocuri de limbaj", se poate proceda la reconstrucții logice și semantice, la analize conceptuale capabile să elimine ambiguitățile și să ofere noțiuni clarificate care să servească mai bine obiectivelor avute în vedere.

Un moment de cunoaștere este implicat în orice activitate și angajare umană. Nu se poate pune pe același plan o *cunoaștere elementară*, tacită, care face corp comun cu viața, cu „proiectul" nostru de a exista în lume (de a ne acorda ei și totodată de a o transforma potrivit exigențelor noastre), cu ființa noastră practică, biopsihică și socioculturală și o *cunoaș-*

[1] Pentru o informare mai largă privind constituirea și evoluția istorică a problematicii teoriei cunoașterii, vezi P. P. Negulescu, *Scrieri inedite*, I, *Problema cunoașterii*, Editura Academiei R.S.R., București, 1969.

Scanned with OKEN Scanner

tere obiectivată[2], controlată critic. De asemenea, nu se poate identifica o cunoaștere *spontană*, realizată în orizonturile de libertăți și constrîngeri pe care le deschid situațiile noastre de viață (individuală și colectivă), cu o *cunoaștere intenționată* („voluntară"), obținută prin activități speciale și specializate, urmînd explicit anumite idealuri de justețe, autenticitate și punere la probă. La scară culturală și istorică avem de-a face cu *sisteme de cunoaștere* mai mult sau mai puțin integrate, proprii unor comunități umane determinate, sisteme în sînul cărora identificăm diferite *genuri* de cunoaștere, cu diferențierile, sintezele și ierarhiile lor mobile (cunoaștere perceptivă, de simț comun, cunoaștere tehnico-pragmatică, științifică, filosofică, artistică etc.; tuturor formelor de conștiință și ideologiilor li se asociază momente și coeficienți de cunoaștere specifică); înlăuntru genurilor de cunoaștere pot fi puse în evidență diferite forme de cunoaștere (a căror pondere variază cu societățile și epocile istorice): empirică-teoretică, pozitivă-speculativă, intuitivă-reflexivă, reprezentativă-simbolică, individuală-colectivă etc. Genurile și formele de cunoaștere se caracterizează și prin modalitățile lor variabile de expresie, comunicare și difuzare.

Ceea ce trebuie însă reținut acum este că trecerea de la o cunoaștere de primă angajare (elementară, „spontană") la o cunoaștere a cunoașterii, adică la o gnoseologie filosofică, făcea necesară o maturizare reflexivă a spiritului teoretic, pe de o parte, și, pe de altă parte, apariția unor rezistențe interne, a unor obstacole în cîmpul cunoașterii de primă poziție, a căror depășire impunea o întoarcere a cunoașterii asupra ei înșăși. Rezultatul a fost crearea unor perspective tematice și formularea unor interogații care s-au constituit într-o tradiție[3] a gnoseologiei.

În ce privește tradiția gîndirii europene, domeniul gnoseologiei s-a conturat ca o reacție la consecințele ideilor sofiștilor care au dezlănțuit la sfîrșitul secolului al V-lea î.e.n. așa-numita „criză sceptică". Primii filosofi greci, în efortul lor de a se desprinde de mentalitatea mitologică și religioasă, au încercat să explice lumea pe căi naturale, prin cauze și principii. Explicațiile lor erau însă extrem de variate, deși toate pretindeau a fi valabile. În sînul fiecăreia s-au acumulat dificultăți și contradicții. Încep să-și facă loc, în formă conceptuală, distincții care pregăteau gnoseologia explicită; lumea ca ordine rațională și lumea ca apariție fenomenală, dimensiunea cantității universalizante și cea a calității individualizante, comunicarea cu lumea prin simțuri și prin intelect. Paralel cu maturizarea speculației conceptuale se afirmă și o orientare mai naturalistă și pozitivă, interesată de mecanismele psihofiziologice ale fenomenului cunoașterii. Astfel, Alcmeon, medicul din Crotona, considerînd că nu inima ci creierul constituie sediul vieții sufletești și că el este

---

[2] K. R. Popper, de exemplu (în studiul *Epistemologia fără subiect cunoscător*, în *Epistemologie, Orientări contemporane*, Editura Politică, București, 1974), distinge două sensuri diferite ale cunoașterii sau gîndirii: 1) *„cunoaștere sau gîndire în sens subiectiv, constînd dintr-o stare a minții sau a conștiinței sau o dispoziție spre comportare sau reacții"* și 2) *„cunoaștere sau gîndire în sens obiectiv, constînd din probleme, teorii și argumente ca atare"* (p. 72).

[3] De fapt, ar trebui vorbit la plural (tradiții), atît în sensul existenței unor linii de gîndire care s-au diferențiat în sînul aceleiași culturi filosofice, cît și în sensul existenței unei multitudini de culturi filosofice ireductibile la cea numită generic „occidentală".

Scanned with OKEN Scanner

legat prin fibre cu toate celelalte organe ale corpului omenesc, inclusiv cu organele senzoriale, şi-a pus întrebarea : cum produc obiectele exterioare modificări în organele senzoriale ? Întrebarea era cu atît mai importantă cu cît, după Alcmeon, activitatea inteligenţei este subordonată activităţii organelor senzoriale. Empedocle a mers şi mai departe : de ce diferitele simţuri ne dau categorii diferite de senzaţii (ipoteza „efluviilor") ?

De o natură mai speculativă sau mai empirică, întrebările de interes gnoseologic rămîneau totuşi sporadice sau complet subordonate celor de ordin ontologic, cosmologic, social-politic şi etic. Abia cu sofiştii s-a declanşat criza sceptică prin concluzia : cunoaşterea lumii este variabilă, nu se poate ajunge la rezultate care să fie valabile pentru toţi oamenii, de pretutindeni şi totdeauna. Altfel zis, nu este posibilă o ştiinţă alcătuită din adevăruri universale şi permanente. Cu Socrate şi Platon, care resping această soluţie negativă, pătrunde statornic în orizontul reflecţiei gnoseologice tema posibilităţii ştiinţei ca atare, corp de adevăruri necesare, corespunzătoare „esenţei" lucrurilor, „genurilor" lor, care îi înalţă pe oameni deasupra varietăţii părerilor individuale.

În dialogurile lui Platon reapar întrebările pe care le-au formulat sofiştii : ce înseamnă să cunoşti ceva ? Cum cunoşti ceva ce nu cunoşti ? Cei doi sofişti din *Euthydem* prezintă astfel lucrurile : sau ştii dinainte lucrul, dar atunci nu poate fi vorba de necunoscut, sau nu-l ştii, dar atunci este exclusă orice cunoaştere. Ca un răspuns la tema sofiştilor, Platon schiţează teoria reminiscenţei. Pentru a lămuri actul de cunoaştere prezent se recurge la o cunoştinţă dinainte dobîndită. Precunoaşterea face posibilă cunoaşterea. Platon formula astfel, într-o versiune specială, cercul necesar în care se angajează actul cunoaşterii şi cunoaşterea cunoaşterii.

Pe fundalul acestui cerc de care filosofii nu au fost întotdeauna conştienţi, s-au pus şi alte întrebări explicite : ce este o cunoştinţă ştiinţifică şi cum se deosebeşte ea de simpla opinie ? ; pe ce căi, cu ajutorul căror facultăţi şi demersuri ajung oamenii să dobîndească şi să comunice cunoştinţe ? ; ce aspecte ale realului sînt susceptibile de o cunoaştere sigură ? ; se poate trece dincolo de aparenţa înşelătoare a lucrurilor pentru a sesiza esenţa lor ? ; dispunem noi de mijloace adecvate pentru a stabili validitatea unor rezultate ale cunoaşterii sau măcar anumite grade de verosimilitudine a ei ?

După o lungă perioadă de subordonare a filosofiei faţă de teologie, o dată cu afirmarea unor tendinţe de autonomie a gîndirii filosofice, de diferenţiere şi specializare a disciplinelor filosofice, asistăm la un proces de constituire treptată a teoriei cunoaşterii ca domeniu filosofic de sine stătător (Locke, Descartes, Leibniz, Kant), deşi dependent de sistemele filosofice în cadrul cărora se elabora. Dincolo de gnoseologia speculativă sau de căutarea unor „reţete" care să favorizeze invenţia (euristici, metode ale descoperirii adevărului de interes pragmatic), încep să se dezvolte cercetările pozitive capabile să dea răspunsuri la întrebări privind mecanismele neurofiziologice ale cunoaşterii, evoluţia funcţiilor cognitive, mecanismele proceselor de învăţare etc.

Problemele şi soluţiile gnoseologice, în parte relative la tradiţiile gnoseologice în vigoare, dependente de poziţii filosofice mai cuprinzătoare, vizează şi o stare determinată a cunoaşterii (comune şi ştiinţifice), purtînd, de regulă, pecetea genurilor şi formelor de cunoaştere care, în epocă, se bucurau de prestigiu epistemologic, avînd un rol paradigmatic. Cînd supunem unui examen critic concepţiile gnoseologice care s-au succedat, trebuie să le înscriem în contextul posibilului lor istoric, cu dis-

Scanned with OKEN Scanner

ponibilităţile şi limitele lui inevitabile. *Posibilul istoric* ne arată nu doar cum o stare determinată a cunoaşterii a sensibilizat reflecţia gnoseologică, dar şi potenţialul de metode şi instrumente de care poate beneficia abordarea gnoseologică. Cunoaşterea cunoaşterii nu dispune de o „cale regală". Este şi ea un moment al cunoaşterii umane supuse acţiunii posibilului istoric.

De aceea, este cu totul insuficientă aprecierea unei concepţii gnoseologice doar sub raportul coerenţei şi simplităţii interne, al consecvenţei cu propriile ei premise teoretice şi metodologice. Trebuie să ţinem seama şi de presupoziţiile acestor premise, de consecinţele mai îndepărtate ale dezvoltării teoriei, precum şi de contextele extragnoseologice (ontologice, psihoantropologice etc.) pe care le angajează, contexte care adesea nu sînt formulate explicit. Orice concepţie gnoseologică, indiferent de modul în care înţelege să se constituie şi justifice, nu poate evita în cele din urmă întîlnirea mai mult sau mai puţin autentică şi eficace cu practicile reale de apropiere cognitivă a realului, de înaintare şi legitimare a cunoaşterii.

In organizarea schematică şi idealizantă a principalelor poziţii şi orientări gnoseologice se pot adopta criterii istorice, stilistic-tipologice, abstract-combinatorice etc. După un criteriu istoric, dacă acceptăm, cu P i a g e t,[4] că marile sisteme filosofice au fost elaborate fie în raport cu o ştiinţă deja constituită (anterior sau chiar de către autorii lor), fie doar întrevăzută înainte de a se constitui, putem degaja cîteva varietăţi istorice de gnoseologie. Se disting astfel : (1) idealismul platonician (legat de situaţia particulară a matematicii greceşti) ; (2) realismul aristotelician (legat de logică şi biologie) ; (3) doctrina „armoniei prestabilite" (D e s c a r t e s şi L e i b n i z, legată de propriile lor cercetări şi de înnoirile din logică, matematică şi fizică) ; (4) empirismul lui L o c k e şi H u m e (legat de o ştiinţă a cărei însemnătate era întrevăzută, dar care în fapt nu se constituise încă : psihologia experimentală a genezei percepţiei şi inteligenţei) ; (5) constructivismul apriorist al lui K a n t (legat de succesul ştiinţei newtoniene) ; (6) dialectica lui H e g e l (născută sub influenţa spiritului istoric şi sociologic). Linia generală a progreselor realizate îi apare lui P i a g e t ca o trecere de la realismul static la constructivismul dialectic.

Dacă adoptăm *criterii tipologic-stilistice* — mai schematizante, dar, într-un sens, mai profunde —, trebuie să plecăm de la marile poziţii teoretice şi metodologice ale gîndirii filosofice aşa cum sînt ele caracterizate în funcţie de ceea ce E n g e l s a numit problema fundamentală a filosofiei, în speţă latura gnoseologică a acesteia. Vom regăsi atunci, în concepţiile gnoseologice, poziţiile numite în vocabularul metafilosofiei marxiste : materialistă şi idealistă, dialectică şi metafizică, cu multiplele lor varietăţi istorice asociate. Simplificînd la extrem şi plasînd liniile de demarcaţie la nivelul cel mai elementar al opţiunilor filosofice, putem spune că *materialismul în gnoseologie* constă în admiterea principală a cognoscibilităţii lumii materiale prin intermediul unor facultăţi „naturale" de cunoaştere cu care este înzestrată fiinţa omenească. *Idealismul gnoseologic* se caracterizează nu atît prin negarea explicită a posibilităţii de cunoaştere (agnosticism), cît printr-un evantai de interpretări *sui generis* ale identităţii, pe plan gnoseologic, între gîndire şi existenţă. Identitatea celor doi

[4] J. P i a g e t, *Înţelepciunea şi iluziile filosofice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970, p. 77–78.

Scanned with OKEN Scanner

termeni este înțeleasă din perspectiva idealismului obiectiv ca o cosubstanțialitate a gîndirii și existenței : existența este în esență ideală, ca și gîndirea, întrucît reprezintă expresia sau întruparea unui principiu spiritual transcendent. La fel, putem caracteriza *viziunea metafizică* în gnoseologie prin : absolutizarea unui moment, a unei laturi a procesului cunoașterii ; suprasolicitarea unui mod de gîndire analitic, a opozițiilor tranșante ; interpretarea identității dintre gîndire și existență ca o identitate statică și definitivă ; erijarea în absolut a unor stări și limite provizorii ale cunoașterii etc. Dimpotrivă, *dialectica* pune accentul pe procesualitatea lăuntric contradictorie a cunoașterii, pe legăturile interne dintre diversele momente și laturi ale acesteia, pe relativitatea opozițiilor ; ea aduce cu sine o viziune „holistă" (totalizatoare), pune în evidență complexitatea mișcării cunoașterii, care nu este nici simplă înaintare liniară (continuism, cumulativism), nici o succesiune arbitrară de rupturi (emergențe sau hazarduri pure), ci o unitate dinamică a continuității și discontinuității, a destructurărilor critice și restructurărilor instauratoare de noi coerențe.

Concepțiile gnoseologice au mai fost ordonate și după criterii mai restrînse, deopotrivă *tipologice* și *istorice*. Încă din antichitate, dar mai ales în epoca modernă, de exemplu, s-a conturat opoziția dintre empirism și raționalism : curente gnoseologice care s-au înfruntat în legătură cu problema originii, a modalităților de creștere și validare a cunoașterii, a facultății dominante sub autoritatea căreia sînt așezate valoarea, întinderea și limitele cunoașterii.

În mod tipic, **empirismul** – a cărui formă extremă este senzualismul – consideră că toate cunoștințele noastre provin din contactul simțurilor cu stimulii din lumea exterioară. Senzațiile, acești „atomi ai cunoașterii", se combină între ele dînd naștere cunoștințelor (ideilor) compuse. Acestea din urmă își dovedesc valabilitatea în măsura în care trec cu succes testul parcurgerii drumului invers : reducerea regresivă, din aproape în aproape, la constituenți elementari. Astfel, sînt declarate „metafizice", iluzii datorate intervenției unor factori exteriori denaturanți : credința, obișnuința, imaginația, diverse operații lingvistice fără semnificație cognitivă etc. În această viziune erau implicate, cel puțin virtual, orientarea antimetafizică (antifilosofică), scepticismul (imposibilitatea justificării necesității și universalității enunțurilor științifice), inductivismul lipsit de orizont teoretic și de justificare rațională. Postulatul *„nimic nu există în intelect fără ca mai înainte să fi trecut prin simțuri"* (J. L o c k e), interpretat în diferite moduri, uneori atenuat sau chiar revizuit, rămîne totuși una din dogmele caracteristice gnoseologiei empiriste. Subiectul este la început ca o *tabula rasa* pe care se înscriu senzațiile date prin experiența simțurilor, iar cunoașterea apare ca o reflectare pasivă. Cunoștințele sînt cu atît mai obiective cu cît intervenția activă, mediatoare, schematizantă, organizatoare a subiectului este mai redusă, la limită nulă.

Dimpotrivă, **raționalismul** caută atît posibilitatea cît și garanția cunoașterii autentice în ceea ce subiectul aduce cu sine sau pune de la sine, în formele și activitățile sale de anticipare și structurare a „conținuturilor" determinate. În unele variante ale sale, ca la D e s c a r t e s, raționalismul se constituie în ineism (prin admiterea unor idei înnăscute) sau în virtualism, ca la L e i b n i z : imaginii tablei nescrise i se substituie imaginea unui bloc de marmură (intelectul) ale cărui vinișoare (adevărurile de tip logico-matematic) prefigurează viitoarea statuie. Cu *apriorismul* kantian se încearcă un fel de sinteză a empirismului și raționalismului pe baze raționalist transcendentale. Subiectul transcendental (sau rațiunea generică) este înzestrat cu anumite forme

Scanned with OKEN Scanner

pure (intuițiile pure — spațiul și timpul, pentru sensibilitate, noțiunile pure — categoriile, pentru intelect) care nu provin din experiență, ci o fac posibilă. Aceste forme *a priori* trebuiau să justifice natura (proveniența) caracterelor de necesitate și universalitate proprii cunoașterii științifice.

Încă din primele pagini ale *Criticii rațiunii pure*, Kant admite că orice cunoaștere începe cu experiența. Facultatea noastră de cunoaștere este „deșteptată spre funcționare" prin „obiecte care exercită influențe asupra simțurilor noastre... Astfel, cronologic, nici o cunoaștere nu precede în noi experiența... Dar dacă orice cunoaștere a noastră începe cu experiența, aceasta nu înseamnă totuși că ea provine întreagă din experiență. Căci s-ar putea prea bine ca tocmai cunoașterea noastră prin experiență să fie un compositum din ceea ce primim noi prin impresii și ceea ce facultatea noastră proprie de cunoaștere (nefiind provocată decît de impresii sensibile) produce din ea însăși".[5] Deși pune accentul pe latura activă a subiectului în cunoaștere, raționalismul, în formele lui clasice, nu ține seama de caracterul esențialmente istoric și cultural al rațiunii umane, a cărei putere organizatoare și anticipatoare nu deține o poziție supraistorică și supraculturală.

Nuanțări necesare ale acestor două poziții derivă din luarea în considerare a orientării lor predominant materialiste sau idealiste, dialectice sau metafizice. Cum va reieși mai bine din lecția despre dialectica procesului cunoașterii, atît empirismul cît și raționalismul, în ceea ce le este tipic, comportă unilateralități pe care o concepție materialist-dialectică consecventă le depășește.

Înfruntarea acestor două poziții (empirismul și raționalismul), desigur în alte variante, poate fi urmărită și în filosofia contemporană, de exemplu între empirismul logic, pe de o parte, și, pe de altă parte, raționalismul critic, neoraționalismul dialectic și epistemologia genetică.

Tabloul contemporan al preocupărilor și pozițiilor epistemologice[6] este extrem de variat. Înțelegerea lui reclamă o analiză sistematică privind: (1) marile prefaceri interne, de mod sau stil de gîndire, care s-au produs în știința modernă, precum și noul statut social-economic, politic și cultural al științei în cadrul actualei revoluții științifice și tehnice; (2) noile metode și instrumente care permit efectuarea sau măcar utilizarea de către epistemologi a unor cercetări teoretice (logico-matematice, semiotice etc.) și empirice (psihogenetice, psihosociologice, istorice etc.), altădată inaccesibile; (3) tradițiile filosofice, curentele și școlile filosofice contemporane în a căror ambianță s-au dezvoltat diversele poziții epistemologice sau din care s-au desprins pe calea unei relative autonomii.

---

[5] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, București, 1969, p. 41–42.

[6] În literatura actuală, alături de *gnoseologie* se folosesc foarte frecvent și termenii de *epistemologie* și *filosofia științei*. De obicei, termenul „epistemologie" desemnează teoria „specializată" a *cunoașterii de tip științific*, spre deosebire de *gnoseologie*, care ar avea ca obiect de studiu cunoașterea umană în totalitatea formelor și modalităților ei. Alți cercetători nu fac o distincție între „gnoseologie" și „epistemologie", pornind de la faptul istoric că în constituirea unei teorii filosofice a cunoașterii s-a pornit efectiv de la modelele și realizările cunoașterii științifice și nu de la generalizarea rezultatului tuturor formelor de cunoaștere. *Epistemologia* este concepută, astfel, cînd ca o disciplină particulară autonomă, cînd doar ca o ramură sau o perspectivă limitată în cîmpul *filosofiei științei*.

Scanned with OKEN Scanner

In acest tablou pot figura : 1) marile curente, orientări și școli contemporane din filosofia cunoașterii și a științei, cum ar fi : materialismul dialectic, empirismul logic și, în genere, filosofia analitică (R. Carnap, C. G. Hempel), raționalismul critic (K. R. Popper), fenomenologia (Ed. Husserl), neoraționalismul dialectic (G. Bachelard, F. Gonseth), epistemologia genetică (J. Piaget), pragmatismul conceptual (W. v. O. Quine), „noua filosofie a științei" (Th. S. Kuhn, St. Toulmin), realismul „științific" (M. Bunge, H. Putnam) ș.a. ; 2) metodele, tehnicile și instrumentele care tind să confere cercetărilor epistemologice un grad mai mare de pozitivitate, cum ar fi : analiza directă referitoare la problemele epistemologice noi pe care le ridică practica de vîrf a cercetării științifice) ; analiza formalizantă și reconstrucția logico-matematică (atît a teoriilor științifice cît și a conceptelor epistemologice intuitive : teorie, model, explicație, predicție, testare, adevăr etc.) ; metodele istorico-critice și psihogenetice (care pun în evidență mecanismele de creștere a cunoașterii și modul istoric în care au evoluat și s-au succedat principalele ipoteze); 3) disciplinele și teoriile particulare de profil epistemologic, al căror stil se apropie de cel al științelor, cum ar fi : logica științei, sociologia cunoașterii și a științei, istoria epistemologică a științei, psihogeneza funcțiilor cognitive, epistemologiile regionale, de ramură și de disciplină.

2. Perspectiva inițiată de materialismul dialectic și istoric în gnoseologie

Principalele înnoiri sau deschideri ale întemeietorilor marxismului în domeniul gnoseologiei provin din : 1) opțiunile și ideile lor directoare care au reorganizat cadrele generale ale gîndirii teoretice ; 2) modificările obiectiv survenite în starea generală a cunoașterii din epoca lor ; 3) propria lor practică teoretică, științifică în particular, care implica o anumită imagine asupra teoreticului și științificului ; 4) situația nouă creată gnoseologiei prin contextele istoric, sociologic și antropologic generate de concepția materialistă asupra istoriei, societății și omului.

Clasicii marxismului nu au elaborat o teorie sistematică a cunoașterii, comparabilă, de pildă, cu teoria economică sau cu cea politică. Aportul lor înnoitor nu se poate evidenția doar ținînd seama de textele care cuprind analize, enunțuri și remarci explicit gnoseologice, ci trebuie să avem în vedere și toate acele texte care, fără să fie gnoseologice, se dovedesc susceptibile să-și răsfrîngă substanța general filosofică, antropologică etc., asupra gnoseologiei, obligînd-o să-și remodeleze conținutul, obiectivele, demersurile și orizonturile de angajare. Dar, însăși practica lor filosofică și științifică încorporează o gnoseologie tacită, pe care reconstrucția trebuie s-o explicitеze și s-o confrunte cu celelalte „documente" pentru a învedera convergențe și disonanțe posibile.

Răsfrîngerea noii concepții antropologice și social-istorice constituie sursa cea mai importantă și mai originală de reînnoire a gnoseologiei : o sursă care, în gîndirea marxistă, nu a fost întotdeauna transpusă în toată amploarea ei și în modul cel mai adecvat la nivelul analizelor și enunțurilor explicit gnoseologice. Potrivit acestei noi concepții, cunoașterea ne apare din capul locului ca o modalitate specifică de apropiere umană a lumii. Ea are deci un caracter cultural, social-istoric, și este organic inserată în ansamblul modalităților umane de apropiere a lumii : vitale, practice, practic-spirituale, teoretice.

Necesitatea unei reexaminări de ansamblu a problematicii gnoseolo-

Scanned with OKEN Scanner

giei este trasată în prima teză a lui Marx despre Feuerbach[7]. Sînt surprinse aici cele două mari linii (istorico-tipologice) pe care le-a urmat gnoseologia anterioară : una — corespunzînd realismului gnoseologic tradițional, empirist și contemplativ, cealaltă — constructivismului idealist. Versiunile naiv reflectorii ale vechiului realism consideră obiectul, realitatea, sensibilul numai sub forma obiectului exterior sau a contemplării, nu și ca activitate omenească sensibilă, ca practică. Întreg cîmpul activității omenești practice este neglijat sau depreciat, ca și cum nu ar avea nici o însemnătate pentru tratarea filosofică a problematicii raportului subiect-obiect. Idealismul a dezvoltat latura activă a acestui raport dar numai într-un mod abstract, ca activitate voluntară a spiritului, întrucît nu cunoaște activitatea reală, sensibilă ca atare. Marx formulează proiectul depășirii acestor limite printr-o reconstrucție a raportului subiect-obiect care să plece de la ideea că viața socială este, în esența ei, practică și că toate misterele care împing teoria spre misticism își găsesc dezlegarea în înțelegerea rațională a practicii.

În elaborarea modelului relației cognitive trebuie să ținem seama de cunoștințele probate cu privire la „purtătorul" real al subiectului epistemic (omul ca ființă integrală : cosmică, biologică, psihosocială, culturală și istorică) și la lumea ca realitate avînd autonomia ei ontologică, dar care este progresiv instituită ca *lume pentru om*, în particular ca obiect al cunoașterii. Astfel există riscul să eri-

jăm în subiect cunoscător o ficțiune incapabilă să dea seama de activitățile cognitive efective ; o ficțiune care ne îndepărtează totodată de lumea reală.

Împotriva fantomatizării spiritualiste a „subiectului", Marx punea în valoare dimensiunea naturală, practică și istorică a omului. Înzestrat cu forțe vitale care există în el ca predispoziții și aptitudini, omul ca alcătuire corporală specifică este o *„ființă condiționată și limitată, cu alte cuvinte obiectele pornirilor sale există în afara lui ca obiecte independente de el, dar aceste obiecte sînt obiecte ale trebuințelor sale ; obiecte indispensabile, esențiale pentru manifestarea și afirmarea forțelor lui esențiale*[8]". Putem vorbi la acest nivel de o „cunoaștere naturală", care se confundă cu viața. Gnoseologia trebuie atunci să se deschidă informațiilor oferite de disciplinele care studiază omul ca ființă naturală, ale cărui aparate de cunoaștere sînt cercetate din punctul de vedere al rolului lor în autoîntreținerea vieții (în reglarea informațională a mediului organic intern pe terenul schimburilor active cu mediul extern). Dacă ne punem întrebarea : ce sînt gîndirea și conștiința cunoscătoare, care este originea lor, cum se face că ele ajung la un acord așa de surprinzător cu natura — spune Engels —, *„constatăm că ele sînt produse ale creierului omenesc și că însuși omul este un produs al naturii, care s-a dezvoltat în mediul lui înconjurător și împreună cu acesta ; se înțelege astfel de la sine că*

---

[7] *„Principala lipsă a oricărui materialism de pînă acum (inclusiv materialismul lui Feuerbach) este că obiectul (der Gegenstand) — realitatea, sensibilul — este luat numai sub forma obiectului exterior (das Objekt) sau a contemplării și nu ca activitate omenească sensibilă, ca practică, deci nu subiectiv. De aceea latura activă a fost dezvoltată abstract nu de materialism, ci de idealism, care, firește, nu cunoaște activitatea reală, sensibilă ca atare."* K. Marx, *Teze despre Feuerbach*, în Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Editura Politică, 1958, p. 575.

[8] K. Marx, Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, Editura Politică, București, 1968, p. 617.

Scanned with OKEN Scanner

produsele creierului omenesc, care în ultimă instanță sînt și ele produse ale naturii, nu contrazic restul înlănțuirii din natură, ci îi corespund[9]". Fără cunoașterea preistoriei spiritului omenesc existența creierului capabil să gîndească rămîne un miracol. Pe vremea lui Marx și Engels, referința biologică fundamentală o constituia *Originea speciilor*. Astăzi științele vieții sînt considerabil îmbogățite. O abordare biologică a cunoașterii[10] necesită acum punerea în valoare a tuturor noilor achiziții.

Marx ia însă în considerare faptul că omul nu este doar o ființă naturală, ci și o „*ființă naturală omenească*", avîndu-și actul de naștere în propria lui istorie. Corelativ procesului istoric de autoproducere și reproducere socială, schimbului biologic cu natura i se adaugă, în parte i se substituie, un „metabolism" specific: activitatea de muncă prin care omul umanizează natura și se naturalizează pe sine. Sînt supuse unui proces de umanizare trebuințele naturale și obiectele corespunzătoare, ca și aparatele de cunoaștere. La scara procesului istoric se instituie o dialectică a subiectului și obiectului, o dialectică a aproprierii umane a lumii care își încorporează și subordonează în parte însăși aproprierea congnitivă (în parte, căci aceasta are și un rol de anticipare, deschide un posibil acțiunii). Înseși simțurile și aptitudinile devin umane atît subiectiv cît și obiectiv. „*Ochiul a devenit ochi omenesc, tot așa cum obiectul lui a devenit obiect social, omenesc, creat de om pentru om. De aceea, nemijlocit în practica lor, simțurile au devenit teoreticieni*"[11]. Toate forțele umane subiective ni se înfățișează ca produs al întregii istorii de pînă acum. Noutatea principală pe care o reprezintă pentru gnoseologie descoperirea rolului muncii în antropogeneză și în întreg procesul istoric este rezumată astfel de către Engels: „*Știința naturii, ca și filosofia, au neglijat total pînă în prezent influența activității omului asupra gîndirii lui; ele cunosc numai natura, pe de o parte, și gîndirea, pe de alta. Dar tocmai transformarea naturii de către om și nu singură natura ca atare constituie cel mai important și mai apropiat fundament al gîndirii umane*"[12].

Prin natura lucrurilor, orice model al relației de cunoaștere este mai mult sau mai puțin schematic, idealizant și revizuibil. Important este să fie sensibilizat la practicile efective de apropiere cognitivă a realului, la premisele, la condițiile lor de posibilitate și realizare. La nivelul unei prime schițe elementare se poate vorbi în general despre cunoaștere, despre subiectul cunoscător și obiectul de cunoscut, despre scopurile și mijloacele cunoașterii ș.a.m.d. În spatele acestor abstracții se află aproprieri cognitive determinate, realizate de către indivizi sociali determinați, în cadrul și prin mijlocirea unor forme sociale determinate. Ceea ce numim cunoaștere reprezintă, sub raport social-istoric, o componentă — niciodată complet autonomă — a procesului de viață a unor indivizi nu așa cum ar putea ei să apară în imaginația lor sau a altora, ci „*așa cum sînt în realitate, adică așa cum acționează..., cum se manifestă activ în cadrul anumitor limite, premise și*

---

[9] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Editura Politică, București, 1964, p. 35.

[10] J. Piaget, *Biologie și cunoaștere*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1971.

[11] K. Marx, *Manuscrise economico-filosofice din 1844*, în K. Marx, Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, Editura Politică, București, 1968, p. 579.

[12] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 528.

Scanned with OKEN Scanner

condiții..."[13]. I se restituie astfel cunoașterii — luată într-o accepțiune foarte largă, care include cunoașterea comună, cunoașterea științifică, momentele cognitive ale ideologiilor și formelor corespunzătoare de conștiință — întreaga ei substanță cultural-antropologică și social-istorică, ceea ce depășește și integrează elementele cognitive proprii activităților practice.

Concepțiile gnoseologice premarxiste anterioare, tributare unor tradiții mărginit-materialiste ori speculativ-dogmatice, nu s-au putut elibera în mod radical de un esențialism antropologic : înlocuirea indivizilor social-mente determinați și a formelor sociale istoricește constituite cu o abstractă și universală natură umană. Gnoseologic, reflexul acestei naturi umane apare ca reducere a subiectului cunoscător la o entitate anistorică sau supraistorică : o *tabula rasa* susceptibilă, grație unor puteri naturale, să formeze cunoștințe plecînd de la impresiile senzoriale, o „lumină naturală" a spiritului *(cogito)*, un subiect transcendental, o rațiune pură, un ansamblu de aptitudini și dispoziții general umane, inerente „individului izolat" etc.

Depășirea naturalismului și esențialismului antropologic de către Marx are o importantă răsfrîngere gnoseologică. Subiectul epistemic nu este pur și simplu produsul spontan al unui proces natural de creștere organică și psihică, nici o constelație de aparate și facultăți de cunoaștere cu care ar fi înzestrată de la sine o natură umană generală. Nu este vorba de a neglija sau desconsidera elementele care conferă oamenilor o comunitate generică (de exemplu, aceea proprie lui *homo sapiens*), nici „datul" natural (biologic, neurofiziologic) pe care îl presupune și îl încorporează subiectul epistemic. Dar funcțiile și activitățile psihice angajate în cunoaștere nu pot fi înțelese ca niște însușiri naturale, raportate la individul abstract care le-ar constitui suportul natural.

Cînd ne situăm pe punctul de vedere al procesului istoric nu se mai poate admite o bază naturală absolută. Retragerea relativă a granițelor naturii din noi și din afara noastră înseamnă atît reproducerea istorică a bazei la început naturale, cît și modificarea acesteia pe terenul practicii transformatoare. De aceea, pentru descifrarea modului în care se constituie și funcționează, individual și colectiv, subiectul epistemic, trebuie să luăm în considerare rezultatele științelor despre relațiile sociale și procesul istoric, fără de care nu se poate accede teoretic la indivizii umani vii, reali. Or, tocmai aceștia — iar nu un spirit, un suflet, o rațiune, un ego, după cum nici un creier, un corp etc. considerate abstract-esențialist — constituie purtătorul subiectului epistemic.

În ce privește cel de-al doilea termen al relației cognitive — obiectul —, gnoseologia marxistă consideră că lumea apropriată prin cunoaștere nu este o transcendență, ceva principial străin, în genul opozițiilor spiritualiste suflet-corp, spirit-materie, om-natură și nici ceva definitiv încheiat, pătruns de o raționalitate *(ratio mundi)* imuabilă, care nu așteaptă decît să fie tradusă și transpusă în rațiunea omenească. Într-o măsură decisivă, însușirea teoretică a lumii se petrece în cadrul interacțiunii practic-sociale a oamenilor între ei și a lor cu natura : aici se înrădăcinează prin geneza și direcționarea lor globală, *orizonturile de realitate* instituite prin cunoaștere.

---

[13] K. Marx, Fr. Engels, *Ideologia germană*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Editura Politică, București, 1962, p. 26.

Scanned with OKEN Scanner

Criticînd concepția lui Feuerbach despre lumea sensibilă, concepție care se reduce la simpla contemplare a acestei lumi și la senzație, Marx și Engels notau : „*El nu vede că lumea sensibilă care îl înconjoară nu este ceva dat din veci, în mod nemijlocit, mereu identic cu sine însuși, ci un produs istoric, rezultatul activității unui șir întreg de generații... El nu vede că pînă și obiectele celei mai simple certitudini senzoriale îi sînt date numai datorită dezvoltării sociale*"[14]. În cadrul acestui mod de înțelegere, omul are mereu în față o natură istorică și o istorie naturală. Feuerbach vorbea despre contemplare în științele naturii și de mistere care nu se dezvăluie decît fizicianului și chimistului. Ce ar fi însă științele naturii, se întreabă Marx, față de industrie și comerț ? „*Chiar și aceste științe «pure» ale naturii își dobîndesc atît scopul cît și materialul abia prin comerț și industrie, prin activitatea sensibilă a oamenilor*".[15] Natura pe care o studiază științele nu este o natură ante-umană, ea este deja umanizată, deja prelucrată și valorizată cultural. Științele moderne ale naturii, arăta Marx, au ca punct de plecare natura dezidolatrizată grație înrîuririi civilizatoare a capitalului înțeles ca relație socială și istorică. „*Abia în capitalism natura devine doar obiect pentru om, doar un lucru util ; ea încetează de a fi considerată ca o putere suficientă sieși, iar cunoașterea teoretică a propriilor ei legi apare doar ca o stratagemă menită s-o subordoneze trebuințelor omului...*"[16]. Așa-zisa „decupare" a realului în obiecte, care își face din limbaj instrumentul inalienabil, este social-mente și istoricește determinată și nu poate fi înțeleasă decît în funcție de bogăția activităților practice ale diverselor comunități, de diviziunea socială a muncii, de orientarea și dinamica trebuințelor, scopurilor etc., socialmente determinate.

În afara reconsiderării statutului *subiectului* epistemic și al *obiectului* cunoașterii, Marx și Engels au pus în evidență faptul că producerea cunoștințelor, producțiile teoretice, inclusiv cele științifice, sînt lăuntrice practicii sociale, constituie un moment al unei activități și experiențe sociale desfășurate în condiții determinate. Ca urmare, însuși „statutul" *cunoașterii*, al *relației cognitive* este altfel determinat decît pînă acum. Cunoașterea încetează de a mai fi privită ca un act, o simplă corelație a unor „termeni" anterior și independent constituiți, devenind un cîmp al concurenței și procesualității modelelor și reprezentărilor ce se succed, se elimină și(sau) se presupun și se integrează, vizînd un statut și el dinamic al coerenței, obiectivității și eficacității. Astfel, cunoașterea dobîndește un caracter de geneză structurantă, de interacțiune autotransformatoare subiect-obiect. Situînd cunoașterea în contextul general al practicii sociale, marxismul a revoluționat astfel concepția asupra subiectului și obiectului cunoașterii, asupra relației epistemice și, cum vom arăta în lecțiile următoare, a genezei și devenirii structurilor cognitive, a modului de stabilire a valorilor cunoașterii.

Dezvoltările contemporane ale gnoseologiei materialist-dialectice pot fi

---

[14] K. Marx, Fr. Engels, *Ideologia germană*, *Opere*, vol. 3, Editura Politică, București, 1962, p. 44.

[15] *Ibidem*, p. 45.

[16] K. Marx, Fr. Engels, *Bazele criticii economiei politice*, vol. I, Editura Politică, București, 1972, p. 354

Scanned with OKEN Scanner

urmărite atît în planul sintezelor și reconstrucției teoretico-filosofice cît și în cel al unor metode și discipline specializate. Delimitîndu-se principial de orice tendințe idealiste, reactualizîndu-și și îmbogățindu-și propriile sale opțiuni fundamentale și idei directoare, gnoseologia materialist-dialectică valorifică totodată în mod critic contribuții și prespective care se afirmă în creația teoretică a epocii noastre.

Atît prin premisele ei general-filosofice, cît și prin situarea în mediul premiselor reale ale cunoașterii, însușite (și de însușit) pe calea unei cercetări pozitive din care, în principiu, nici o cunoaștere nu trebuie exclusă, gnoseologia materialist-dialectică nu se mai prezintă ca o viziune speculativă, nici ca o doctrină încheiată, de stil autoritar-normativist. Dimpotrivă, ea își impune realizarea unui acord dinamic, mereu supravegheat și reactualizat, cu practica producerii cunoștințelor de către indivizi determinați, în forme sociale determinate. Doar pe baza și în perspectiva unui asemenea acord ea poate îndeplini și îndeplinește o funcție secund-normativă, euristic-antropologică, pe fondul unei mai vaste exigențe-program : reasumarea globală a cunoașterii — atît de diversificată, divizată și specializată — pentru a o converti într-o nouă conștiință de sine a omului, în instrument de ameliorare a condiției umane.

Scanned with OKEN Scanner

16

DIALECTICA PROCESULUI CUNOAȘTERII

Gnoseologia marxistă, analizînd cunoașterea în strînsă legătură cu activitatea practică, evidențiază caracterul său profund dialectic. Cunoașterea reprezintă procesul de pătrundere a conștiinței în structurile tot mai profunde ale realității, de descoperire și formulare a legilor care guvernează existența și dezvoltarea obiectelor și fenomenelor, de înțelegere, explicare și prevedere a evenimentelor. Totodată, ea are un caracter complex și contradictoriu, îmbinînd activități de reflectare și construcție, de reproducere și creație din partea subiectului, tendințe de acumulare și restructurare a cunoștințelor.

1. Structura și modalitățile cunoașterii

Caracterul dialectic al cunoașterii se manifestă, parțial, în existența unor tipuri, momente, niveluri și forme diferite, care se presupun și se opun reciproc și ale căror interacțiuni constituie condiții și factori importanți ai dezvoltării sale.

Cunoașterea comună și cunoașterea științifică reprezintă două tipuri sau modalități fundamentale ale cunoașterii (alături de cunoașterea mitică, cunoașterea artistică, cunoașterea filosofică etc.), a căror interacțiune s-a impus atenției ca urmare a îndepărtării continue a științei de reprezentările și intuițiile curente ale simțului comun, a trecerii ei la niveluri de abstracție tot mai înalte.

Cunoașterea comună (sau preștiințifică sau empirică – în sens larg) este cunoașterea pe care omul o realizează în virtutea „înzestrării" sale oarecum „naturale", sub presiunea și în limitele practicilor sale cotidiene prin care se inserează eficace în mediul său natural[1]. Ea se manifestă sub forma unor cunoștințe elementare ale oamenilor despre mediul lor înconjurător, formulate în limbajul natural și transmisibile de la o generație la alta fără o specializare deosebită. Acestea au un caracter nesistematic, sînt lipsite de rigoare și de criterii speciale de testare a adevărului, de un nivel critic reflexiv ; de asemenea, îmbină elemente eterogene (cognitive și afective, constatative și valorizatoare, obiective și su-

[1] V. Tonoiu, *Cunoaștere comună și cunoaștere științifică*, în vol. *Determinism și cunoaștere*, Editura Politică, București, 1967.

Scanned with OKEN Scanner

biectiv-antropomorfice), sînt dependente de specificul activităților practic-profesionale ale subiectului și de acuitatea facultăților sale cognitive.

Cunoașterea științifică (sau teoretică în sens larg), rezultat al unor specializări crescînde și al folosirii unor mijloace, tehnici și metode de mare eficacitate, urmărește trecerea dincolo de aparențe, descoperirea legilor și structurilor profunde pentru a înțelege, explica și controla genuri întregi de obiecte. Rezultatele sale, care iau forma conceptelor, ipotezelor, legilor și teoriilor științifice, se formulează în limbaje speciale, adesea simbolice. Cunoașterea științifică are un caracter sistematic și metodic, vizează obiectivitatea, are mijloace proprii de testare a cunoștințelor, își făurește un nivel critic-reflexiv, se supune unor exigențe logice și experimentale specifice, evită apelul la convingeri personale și la autoritatea subiectului, se dezvoltă tot mai mult pe cale logică-inferențială și prin construirea și cercetarea unor modele abstracte.

Între cele două tipuri de cunoaștere există, atît o unitate, cît și o opoziție. Unitatea constă, pe de o parte, în faptul că (în sens generic) cunoașterea comună stă la baza celei științifice, o alimentează continuu cu cunoștințe, procedee și elemente de limbaj, cu sugestii și probleme ; pe de altă parte, cunoașterea științifică exercită o influență continuă asupra celei comune, transferă permanent în cadrul acesteia o serie de elemente prin intermediul învățămîntului, mijloacelor de comunicare în masă, produselor tehnice folosite de către oameni în viața de toate zilele etc. Opoziția dintre ele se manifestă sub forma unor deosebiri esențiale privind profunzimea înțelegerii și explicării realității, a unei discontinuități metodologice pe fondul continuității istorice.

Structura procesului cognitiv mai poate fi determinată și prin luarea în considerare a etapelor sau nivelurilor lui relativ distincte și a interacțiunii lor reciproce.

Structura și evoluția în timp a componentelor procesului cunoașterii, așa cum apar ele în cadrul cunoașterii științifice, pot fi caracterizate pe baza următoarelor niveluri fundamentale ale cunoașterii : cunoașterea de observație, cunoașterea empirică și cunoașterea teoretică.

Cunoașterea de observație, constituită din mulțimea enunțurilor despre starea și caracteristicile unor obiecte, procese sau evenimente individuale, ia naștere pe baza unor complexe procese de traducere lingvistică a unor informații conținute în percepțiile observatorului și a unor modalități de prelucrare statistică a acestora. Metoda prin care se obțin aceste informații este observația (directă sau indirectă). La acest nivel „elementar" al cunoașterii, în constituirea informației transmise de enunțurile de observație, deși o mare contribuție revine „înregistrărilor senzoriale", intervin și elemente extra-perceptive, ținînd atît de componentele cadrelor lingvistice prin care este „decupată" conceptual lumea, cît și de structurile teoretice care mediază tranziția de la percepții, ca fapte de conștiință, la cunoștințe perceptive. În acest fel, așa cum s-a argumentat recent, nu există un limbaj de observație neutru, absolut independent de diferitele paradigme sau teorii universale, care să asigure traducerea și compararea exactă a tuturor construcțiilor teoretice ce se succed în dezvoltarea științei. Deși conduce la enunțuri cu valabilitate limitată, cunoașterea de observație constituie un moment *sine qua non* al cunoașterii științifice și al

Scanned with OKEN Scanner

cunoașterii în general[2], ea fiind singura instanță a cunoașterii lumii înconjurătoare în care obținem informații despre obiecte și procese reale, la care trebuie să recurgem atît pentru construirea explicațiilor și predicțiilor teoretice, cît și pentru validarea experimentală a ipotezelor științifice.

Cunoașterea empirică și cunoașterea teoretică, în calitate de niveluri sau „etaje" ale cunoașterii, continuă și adîncesc procesul de reconstrucție rațională a lumii. Aceste două niveluri pot fi diferențiate după criterii logice, gnoseologice, metodologice, lingvistice și chiar ontologice, însă fără a putea ajunge la stabilirea unor granițe nete, deoarece legăturile dintre ele au și un caracter de continuitate. În primul rînd, nivelul empiric și nivelul teoretic se deosebesc între ele prin *obiectele* lor specifice. Obiectele nivelului empiric, numite și „obiecte empirice", se constituie ca rezultat al unor operații ale subiectului, mijlocite de activitățile sale perceptive, pornind de la datele cunoașterii de observație și, de aceea, reprezintă aproximări ale unor fragmente de realitate. *Obiectele teoretice*, corespunzătoare nivelului teoretic al cunoașterii științifice, sînt, de regulă, rezultat al unei activități de abstractizare mult mai profunde, și anume ale idealizării sau abstractizării constructive. Ca atare, ele sînt obiecte doar posibile, caracterizate prin determinări ce nu există în realitate și nu pot fi realizate în principiu prin acțiuni practic-experimentale. Exemple de obiecte teoretice sînt punctul material, corpul absolut rigid, gazul ideal etc.; ele se obțin printr-un demers constructiv (idealizare) de trecere la limită a unor mărimi fizice, de prelungire a unei acțiuni fizice, experimentale, într-o acțiune mentală, doar posibilă.

Cele două niveluri pot fi diferențiate și după natura *legilor* pe care le formulează și le aplică în realizarea unor explicații și predicții. Există, astfel, *legi empirice*, care se obțin prin inducție amplificatoare, se referă la corelații relativ constante și repetabile între aspectele exterioare observabile ale obiectelor și fenomenelor (așa cum sînt ele modelate de către obiectele empirice), și *legi teoretice*, referitoare la corelațiile și comportarea obiectelor teoretice, ideale, și se elaborează prin abstractizare constructivă. Deși ambele tipuri de legi se caracterizează prin generalitate, cele teoretice ating, în plus, universalitatea, atemporalitatea și necesitatea, ca urmare a faptului că ele sînt formulate numai pentru obiecte, stări și condiții ideale, pure, din care lipsesc factorii concreți perturbatori, și a faptului că ele exprimă relații invariante ale proceselor și obiectelor.

În sfîrșit, cele două niveluri se deosebesc între ele și după limbajele întrebuințate, ceea ce este o consecință a distincției dintre obiectele și legile lor. Astfel, nivelului empiric îi corespunde un *limbaj empiric* ai cărui termeni descriptivi desemnează însușiri și relații perceptibile (direct sau indirect) ale obiectelor reale; celui teoretic îi corespunde un *limbaj teoretic* care conține esențial termeni descriptivi a căror semnificație nu poate fi determinată prin definiții explicite pe baza termenilor de observație.

Distincția reală, deși dificil de realizat în situații concrete, între nivelul empiric și nivelul teoretic al cunoașterii științifice, nu trebuie nici absolutizată, nici minimalizată. În legătură cu ea s-au constituit în secolul nostru mai multe puncte de vedere, dintre

[2] Șt. Georgescu, *Epistemologie*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1978, p. 166–167.

Scanned with OKEN Scanner

care la extreme se află : cel al empirismului logic (îndeobște din deceniile patru și cinci), care considera că nivelul teoretic este lipsit de semnificație cognitivă specifică și, de aceea, trebuie redus logic la cel empiric, care singur posedă o asemenea semnificație ; și cel al așa-numitei „școli a dependenței teoretice", conform căreia, dimpotrivă, toate conceptele, inclusiv cele empirice, precum și datele de observație, au o încărcătură teoretică, își schimbă semnificația în funcție de teoria științifică din care fac parte. O serie de cercetări speciale au dovedit însă că noțiunile teoretice, deși legate de cele empirice, au o semnificație proprie, datorită căreia îndeplinesc o serie de funcții specifice și deci nu pot fi eliminate din știință. Pe de altă parte, încercările de reducere sau eliminare a lor au evidențiat caracterul lor principial deschis, imposibilitatea de a le determina exact și definitiv semnificația. Analog stau lucrurile cu legile teoretice și raporturile lor cu legile empirice.

2. Abstract și concret, analitic și sintetic, a priori și a posteriori în cunoaștere

Pe lîngă distingerea celor trei niveluri fundamentale discutate mai sus, înțelegerea mai complexă a structurii și dinamicii procesului cunoașterii cere luarea în considerare a unor „momente" sau aspecte ale acestuia, delimitate pe baza unor criterii epistemologice, semantice, logice sau metodologice. Astfel, o semnificație deosebită are distingerea unor grade sau trepte de abstracție în construcția ipotezelor și teoriilor, a momentelor analitic și sintetic ale raționamentelor și enunțurilor sau a tipurilor *a priori* sau *a posteriori* ale conexiunilor dintre enunțuri și experiență.

Abstractul și concretul reprezintă laturi sau tendințe dialectic corelate ale procesului cunoașterii. „Concretul" desemnează, în general, calitatea unui obiect de a fi un întreg constînd din unitatea unor laturi, însușiri și relații diverse, aflate în raporturi determinate. „*Concretul*" — spunea Marx — *este concret pentru că reprezintă sinteza unei serii de determinări, deci unitatea în cadrul diversității*"[3]. Ca noțiune de maximă generalitate, concretul se referă atît la obiecte, cît și la cunoașterea lor. În cunoaștere, el are două accepții. Este vorba, în primul rînd, de *concretul perceptiv*, care constă dintr-o imagine a obiectului formată printr-o sinteză *sui generis* a diferitelor sale însușiri exterioare, fenomenale, individuale, perceptibile cu ajutorul organelor de simț. În al doilea rînd, este vorba de *concretul logic*, care apare prin sinteza determinărilor esențiale, fundamentale, ale obiectului, realizată la nivel teoretic. „*De aceea* — spunea Marx — *în gîndire el apare ca un proces de sinteză, ca rezultat și nu ca punct de plecare, deși el reprezintă punctul de plecare real și deci punctul de plecare al intuiției și reprezentării*"[4]. Legătura dintre concretul perceptiv și concretul logic se realizează cu ajutorul procesului de abstractizare, prin intermediul introducerii sau suprimării succesive a unor abstracții și idealizări.

Abstractul desemnează fie calitatea cunoștințelor de a reprezenta anumite însușiri, relații sau elemente ale obiectului, prin neglijarea inten-

[3] K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 13, Editura Politică, București, 1962, p. 253.
[4] *Idem.*

Scanned with OKEN Scanner

ționată, metodologică, a celorlalte (abstractizarea analitică), fie pe aceea de a se referi la obiecte ideale, construite ca rezultat al prelungirii unei acțiuni reale într-o acțiune mentală, doar posibilă (abstractizarea constructivă).

Întemeietorii materialismului dialectic și istoric au dezvăluit tendința legică, confirmată de întreaga dezvoltare a cunoașterii științifice, a ridicării în cunoaștere de la concret la abstract și de la abstract la concret. În prima etapă a acestui demers, prin trecerea de la concretul real, prin cel perceptiv, la elaborarea abstracțiilor de diferite ordine, cunoașterea pătrunde în mecanismele și determinările profunde, necesare ale obiectului care nu sînt accesibile cunoașterii perceptive. „*Gîndirea, ridicîndu-se de la concret la abstract, nu se îndepărtează — dacă este justă... de adevăr, ci se apropie de el. Abstracția materiei, abstracția lege a naturii, abstracția valoare etc., într-un cuvînt toate abstracțiile științifice (juste, serioase, iar nu arbitrare) reflectă natura mai profund, mai exact, mai complet*"[5]. Cea de-a doua etapă, trecerea de la abstract la concret, se poate realiza în două forme importante. Pe de o parte, din abstracții se constituie concretul logic ca sinteză pe plan mental a determinărilor profunde, legice ale obiectului cunoașterii ; pe de altă parte, se poate trece de la abstracții și concretul logic la concretul real, prin suprimarea abstracțiilor, prin interpretarea diferitelor construcții teoretice sau idealizări în anumite domenii de obiecte reale. Pe această tendință legică se întemeiază și o metodă generală a cunoașterii, despre care M a r x scria : „*Metoda ridicării de la abstract la concret nu e decît modul în care gîndirea își însușește concretul, îl reproduce ca pe ceva concret pentru spirit*"[6].

În cadrul disputei tradiționale dintre empirism și raționalism, în gnoseologie și logică s-a realizat o dublă distincție : între *analitic* și *sintetic*, respectiv, între *a priori* și *a posteriori*. După cum rezultă din vasta literatură existentă pe această temă, „*distincția analitic-sintetic, care vizează structura logică și înțelesul enunțurilor, are o natură sintactică și semantică..., în timp ce distincția a priori—a posteriori, care privește moduri diferite de justificare a adevărului enunțurilor, are o natură pragmatică*"[7].

Analiticul și sinteticul se referă atît la judecăți, cît și la raționamente. Avînd în vedere doar judecățile formate din subiect și predicat, I m m. K a n t pornea de la ideea că în orice asemenea judecată raportul gîndit dintre subiect și predicat este posibil în două feluri : sau predicatul aparține subiectului ca ceva ce e cuprins (implicit) în acest concept, sau predicatul este complet în afara conceptului subiectului, deși stă în legătură cu el. „*În cazul dintîi numesc judecata analitică, în celălalt sintetică... Pe cele dintîi le-am putea numi și judecăți explicative, pe celelalte judecăți extensive, fiindcă cele dintîi nu adaugă prin predicat nimic la conceptul subiectului, ci numai îl descompun prin analiză în conceptele lui parțiale, care erau deja gîndite în el (deși confuz) ; pe cînd cele din urmă adaugă la conceptul subiectului un predicat care nu era deloc*

[5] V. I. L e n i n, *Opere complete*, vol. 29, Editura Politică, București, 1966, p. 143.
[6] K. M a r x, *Contribuții la critica economiei politice*, în K. M a r x, Fr. E n g e l s, *Opere*, vol. 13, Editura Politică, București, p. 674—675.
[7] M. F l o n t a, *Adevăruri necesare ?*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1975, p. 44.

Scanned with OKEN Scanner

gîndit în el și nu putea fi scos prin descompunerea lui"[8].

Distincția analitic-sintetic se realizează în cercetările mai recente cu mijloace logico-semantice, pe baza analizei prealabile a termenilor ce compun o judecată sau un enunț. Se precizează astfel că propozițiile sau adevărurile analitice, numite și adevăruri *ex vi terminorum* (în virtutea termenilor), sînt judecăți adevărate în virtutea semnificației termenilor componenți, fără raportare explicită la vreun domeniu de obiecte, pe cînd cunoștințele sintetice, numite și adevăruri sintetice sau factuale, sînt judecăți adevărate tocmai în virtutea corespondenței lor cu anumite fapte exterioare.

Într-o judecată pot apărea termeni de două feluri, și anume : termeni descriptivi, care desemnează obiecte, proprietăți, relații etc., dintr-un anumit domeniu al realității, și termeni logici, care desemnează acțiuni ale subiectului cu astfel de obiecte, proprietăți, relații etc., sau cu simboluri ale lor. Clasa termenilor logici dată, de obicei, prin enumerare, cuprinde operatorii propoziționali (negația „nu", conjuncția „și", disjuncția „sau", implicația „dacă..., atunci...", echivalența „dacă și numai dacă"), cuantificatorii logici („există" și „oricare ar fi"), diferite tipuri de alți operatori (modali, epistemici etc.). Cu ajutorul operatorilor propoziționali, din judecăți simple se formează judecăți compuse, a căror valoare de adevăr depinde de valorile de adevăr ale componentelor. De aceea, ele se mai numesc și funcții de adevăr. Unele dintre aceste funcții, numite tautologii sau legi logice, sînt adevărate pentru orice valori de adevăr ale componentelor, altele, numite contradicții, sînt false pentru orice valori ale componentelor, iar altele, numite funcții realizabile, sînt adevărate pentru unele valori și false pentru alte valori ale componentelor.

Propozițiile adevărate în virtutea semnificației termenilor descriptivi se mai numesc și *adevăruri analitice* (în sens restrîns) sau lingvistice, iar cele adevărate în virtutea semnificației termenilor logici se numesc *adevăruri logice*. Din clasa celor dintîi fac parte, de exemplu, definițiile, care stabilesc o identitate între semnificația unui termen (de definit) și semnificația altui termen (definitor), ca în exemplele : „Omul este o ființă rațională", „Bolnavul este un om nesănătos". Clasa celor secunde este formată din tautologii sau legi logice, cum ar fi „Omul este om" (legea identității). „Un corp nu poate să aibe și să nu aibe dimensiuni" (legea noncontradicției). Pentru că valoarea de adevăr a celor din urmă depinde numai de termenii logici, termenii descriptivi se pot înlocui cu variabile.

Adevărurile sintetice sau factuale sînt fie judecăți simple, referitoare la anumite stări de lucruri, fie judecăți compuse, adevărate pentru unele valori ale componentelor și false pentru alte valori ale acestora, deci funcții realizabile.

Matematicianul și logicianul german G. F r e g e a reelaborat distincția analitic-sintetic în termenii logicii moderne. După el, adevărul analitic apare atunci cînd în găsirea demonstrației unui enunț și în urmărirea ei pînă la adevărurile prime ajungem numai la legi logice generale și la definiții ; dacă nu putem efectua demonstrația fără a utiliza adevăruri care nu sînt de natură logică, ci aparțin unui domeniu special al cunoașterii, enunțul respectiv este sintetic. Această idee a fost dezvoltată, într-o altă manieră, și de către filosoful și logicianul finlandez J. H i n t i k k a, după care sînt analitice nu

[8] I m m. K a n t, *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, București, 1969, p. 48–49.

Scanned with OKEN Scanner

numai judecățile (în virtutea termenilor pe care-i conțin), ci și raționamentele sau demonstrațiile, atunci cînd concluziile constituie subenunțuri ale unora din premise, cînd nu introduc în discuție noi indivizi față de cei introduși de către premise sau cînd informația adusă de concluzie nu este mai mare decît informația adusă de premise[9].

Se constată că în timp ce adevărurile analitice sînt necesare, deoarece epuizează posibilitățile logic existente, iar opusele lor sînt imposibile, adevărurile sintetice sînt contingente, dependente de fapte exterioare, iar opusele lor sînt posibile. Aceasta nu îndreptățește, însă, o opunere absolută a lor, așa cum au procedat reprezentanții empirismului logic (R. Carnap, H. Reichenbach, C. G. Hempel ș.a.) care, urmîndu-l pe L. Wittgenstein, au susținut că adevărurile analitice în general, cele logice în special, sînt sterile, nu ne dau nici o informație despre lume, ci doar simple scheme de transformare logică a enunțurilor, cele sintetice fiind singurele purtătoare de informație despre lume. Dihotomia analitic-sintetic a fost criticată de mai mulți gînditori, printre care filosoful și logicianul american W. v. O. Quine, care a considerat-o „prima dogmă a empirismului", o teză filosofică lipsită de întemeiere teoretică. La fel, cercetările lui Jaakko Hintikka au dovedit strînsa legătură dintre analitic și sintetic, faptul că operațiile logice, analitice la care este supus un enunț duc la sporirea informației totale despre lume. Spre deosebire de interpretarea pozitivist-logică a distincției analitic-sintetic, aceste momente ale adevărului nu trebuie considerate *tipuri* ale adevărului, ele nu pot caracteriza independent și exhaustiv sectoare ale cunoașterii cum ar fi științele formale și științele realului. Elementul sintetic al adevărului este condiționat de elementul analitic : informația pe care ne-o procură studiul sistemului nostru conceptual sporește informația despre lumea obiectivă. Pe de altă parte, adevărul logic și cel analitic nu sînt independente de cel sintetic. Sistemele logice nu se pot autonomiza complet în raport cu teoriile științifice[10].

A priori — a posteriori reprezintă o distincție gnoseologică și pragmatică privind modurile și sursele diferite de cunoaștere, de întemeiere și justificare a adevărului enunțurilor. Se spune că un enunț (sau o judecată) este *a priori* atunci cînd adevărul său este acceptat independent de experiență, și că este *a posteriori* dacă acest adevăr depinde de experiență. Prin urmare, nu este vorba despre o relație temporală (de anterioritate sau posterioritate) între enunțuri și experiență, ci de o relație metodologică (de independență sau dependență) între adevărul unui enunț și experiență.

Cele două categorii pot fi privite fie în mod absolut, fie în mod relativ. Pe prima cale a mers Imm. Kant, întemeietorul apriorismului filosofic, care acceptă ideea că orice cunoaștere începe, cronologic, cu experiența, dar nu provine toată din experiență, ci numai cea *a posteriori* ; pe lîngă aceasta, există însă o cunoaștere *a priori*, întemeiată pe formele apriorice ale sensibilității (spațiul și timpul) și pe categoriile apriorice ale intelectului (cauzalitatea, substanța etc.), care fac posibilă constituirea formală a experienței. După cum scrie filosoful ger-

[9] J. Hintikka, *Inferență, informație și adevăr*, în vol. *Epistemologie, orientări contemporane*, Editura Politică, București, 1974, p. 161—162.

[10] I. Pârvu, *Semantica și logica științei*, Editura Științifică, București, 1974, p. 233.

Scanned with OKEN Scanner

man, „*vom înțelege deci prin cunoștințe a priori nu pe acelea care au loc independent de cutare sau cutare experiență, ci pe acelea care sînt independente absolut de orice experiență. Acestora le sînt opuse cunoștințele empirice sau acelea care sînt posibile numai a posteriori, adică prin experiență*"[11]. Notele distinctive ale cunoștințelor *a priori* sînt, după K a n t, necesitatea și universalitatea.

Ideea kantiană a existenței unor cunoștințe *a priori* este valoroasă în măsura în care pune în evidență, în opoziție cu empirismul, faptul că nu întreaga cunoaștere își are sursa în experiență, că subiectul, prin operațiile și structurile sale cognitive, participă activ la constituirea cunoștințelor. Totodată, ea are însă și limite de principiu, deoarece K a n t n-a cercetat problema genezei și evoluției structurilor cognitive ale subiectului, considerînd că ele au un caracter permanent, universal, imuabil și sînt indiferente în raport cu transformările obiectului, cu interacțiunile dintre subiect și obiect și cu operațiile subiectului.

Cercetarea cunoașterii din cele mai diferite puncte de vedere (logic, istoric, psihogenetic, epistemologic, metodologic etc.) a validat distincția *a priori — a posteriori*, dar a și relativizat-o. Ea a impus ideea că deși întreaga cunoaștere omenească izvorăște, în ultimă instanță, din experiență, pe baza acțiunii practice a oamenilor, nu se poate stabili nici un început absolut, nici un punct zero în cunoaștere, deoarece orice act sau proces cognitiv presupune anumite elemente prealabile, relativ *a priori*.

Astfel, cercetările de epistemologie genetică coordonate de savantul elvețian J. P i a g e t au condus la concluzia că, pe de o parte, în raprt cu istoria, procesul cunoașterii se fundează în biologic, pe inteligența preumană, că „*funcțiile cognitive prelungesc reglările organice și că ele constituie un organ diferențiat de reglare a schimburilor cu exteriorul*"[12], iar pe de altă parte, în raport cu subiectul individual, cunoașterea presupune anumite cadre logico-matematice ce formează structurile inteligenței, la care se asimilează datele despre obiect și care, la rîndul lor, se acomodează la influențele acestuia. Totodată, istoria științei arată că în fiecare etapă a dezvoltării științei există anumite idei dominante, împărtășite de către majoritatea celor care lucrează într-o disciplină științifică și în raport cu care se formulează problemele considerate legitime, se realizează explicațiile, se formulează ipotezele. Mai general vorbind, există în fiecare epocă un așa-numit fond sau cadru cultural care influențează considerabil modul de a gîndi și a-și orienta cercetările al oamenilor de știință din acel timp, acționînd astfel ca un factor relativ *a priori*. Analizele epistemologice și metodologice au dovedit (așa cum arată H e i s e n b e r g) că ideile unei teorii științifice anterioare reprezintă condiția însăși a constituirii unei teorii noi și chiar a descrierii și interpretării rezultatelor obținute de către aceasta din urmă. Reinterpretînd ideea kantiană de *a priori*, H e i s e n b e r g a transformat-o (în cadrul concepției sale despre dezvoltarea istorică a științei bazate pe conceptul de „teorie închisă") dintr-un postulat metafizic într-un postulat practic, metodologic. Conceptele unei teorii închise constituie instrumentele indispensabile ale oricărei cercetări științifice ulterioare. În acest sens ele pot fi considerate practic apriorice. Teoriile închise se ordonează astfel într-o serie de orizonturi teoretice asu-

[11] I m m. K a n t, *op. cit.*, p. 43.
[12] J. P i a g e t, *Biologie și cunoaștere*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1971, p. 386.

Scanned with OKEN Scanner

pra naturii care, deşi se distanţează conceptual unul de altul, se condiţionează şi se presupun. Construcţia ulterioară a cunoaşterii face mereu apel la aceste teorii închise ca la presupoziţiile permanente ale cunoaşterii. Ele vor reprezenta în viitor prealabilii metodologici ai cunoaşterii, contribuind la acordarea formalismelor acesteia cu realitatea naturală. În sfîrşit, se mai poate adăuga că formularea oricărei probleme sau întrebări se bazează pe anumite cunoştinţe anterioare, numite presupoziţii, şi că orice ipoteză apare ca răspuns la o problemă prealabilă.

Pentru a sintetiza toate elementele prealabile ale oricărui act de cunoaştere, fără de care cunoaşterea însăşi n-ar putea fi concepută, filosoful elveţian F. Gonseth a introdus ideea de „referenţial". Aceasta reprezintă un cadru de referinţă care mediază între subiect şi realitate ; deşi aparţine subiectului, el nu este pur subiectiv, ci asigură tocmai obiectivitatea procesuală a cunoştinţelor, tot aşa cum condiţionează transformarea realităţii într-un obiect de cunoaştere[13].

Analiza multilaterală a raportului *a priori — a posteriori* evidenţiază contribuţia specifică a subiectului şi obiectului la achiziţionarea cunoştinţelor şi, totodată, conduce la respingerea exagerărilor raţionaliste şi empiriste în explicarea procesului cunoaşterii.

3. Funcţiile de cunoaştere ale limbajului

Pe lîngă practică, şi împreună cu ea, limbajul este un alt factor care a influenţat formarea şi dezvoltarea cunoaşterii. Deşi condiţionat biologic, limbajul este un produs social-istoric, apariţia sa constituind un salt calitativ profund în raport cu procesele de comunicare existente în lumea animală.

Limbajul reprezintă un sistem de semne şi reguli de operare cu ele, cu ajutorul căruia oamenii fixează diferite proprietăţi şi relaţii ale obiectelor care intră în sfera activităţii lor practice şi cognitive, îşi comunică idei, emoţii şi sentimente.

Elementele componente ale limbajului sînt semnele. Prin *semn* se înţelege un obiect, fenomen sau eveniment material care se află într-o relaţie determinată cu unul sau mai multe obiecte sau fenomene şi mijloceşte transmiterea despre ele a unor informaţii în cadrul comunicării interumane. Obiectul desemnat poate fi lucru, proprietate, relaţie, proces, eveniment, operaţie etc., poate avea un caracter individual sau unul general, poate fi concret sau abstract, real sau imaginar. Important este faptul că obiectele desemnate există anterior şi independent de semne, existenţa lor fiind reală, postulată, imaginată, presupusă sau asertată. În raport cu obiectele desemnate, semnele au un caracter convenţional, în sensul că, prin natura lor, ele nu sînt determinate strict cauzal de obiectele respective, „materialul" din care sînt constituite fiind indiferent în raport cu aceste obiecte şi cu informaţia transmisă despre ele. În comunicarea specific umană, tipul cel mai important de semne îl constituie aşa-numitele semne lingvistice, respectiv complexele articulate, scrise sau rostite, constituite în mod convenţional. În cele ce urmează, vor fi avute în vedere în principal limbajele formate din asemenea semne.

Orice semn are una sau mai multe semnificaţii, în funcţie de natura şi scopul procesului de comunicare în

[13] V. Tonoiu, *Dialectică şi relativism*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978, p. 41.

Scanned with OKEN Scanner

care este inclus. *Semnificația* cognitivă, despre care este vorba în acest context, constă, pe de o parte, din denotat sau desemnat (obiectul sau obiectele pentru care stă semnul) și sens (informația sau mesajul semnului, ceea ce se transmite despre obiect cu ajutorul lui).

Întrucît un obiect, fenomen sau eveniment nu poate fi semn decît în măsura în care este cuprins în procesul comunicării, stă pentru un alt obiect, este distinct de acesta și transmite o anumită informație despre el, semnul își realizează rolul numai ca element al unui sistem, în cadrul căruia se află în multiple legături, cărora le corespund următoarele trei dimensiuni semiotice : a) dimensiunea sintactică, în virtutea căreia semnul poate intra, conform cu anumite reguli, în diferite raporturi cu alte semne din cadrul aceluiași sistem ; b) dimensiunea semantică, în virtutea căreia semnul stă pentru ceva distinct de el (deci, are denotat) și transmite despre acesta o anumită informație (deci, are sens) ; c) dimensiunea pragmatică, în virtutea căreia semnul poate fi folosit într-un fel sau altul, într-un scop sau altul etc., de către unul sau mai mulți subiecți.

În cadrul limbajului, distingem două tipuri : limbajul natural și limbajul științific. Prin *limbaj natural* înțelegem sistemul de semne folosit în viața de toate zilele de către membrii unei comunități umane date. El se caracterizează printr-o mare mobilitate și plasticitate, ca expresie a dinamicii proprii activității oamenilor și a raporturilor dintre ei ; este bogat și apt să redea o multitudine de stări de lucruri și de nuanțe, fiind adecvat necesităților vieții cotidiene. El reprezintă, totodată, limbajul fundamental, primordial în raport cu orice alt limbaj. Dar limbajul natural are o serie de neajunsuri, care-l fac inapt pentru a răspunde unor necesități de cunoaștere mai înalte. Astfel, semnele sale se caracterizează prin polisemie (diversitate de semnificații), omonimie (semne identice cu semnificații diferite) și sinonimie (semne cu aceeași semnificație). Ca urmare, el este lipsit de precizie (univocitate a legăturii dintre semn și desemnat) și concizie (capacitatea de a reda o mare cantitate de informație printr-un număr mic de semne), favorizează apariția unor dificultăți logico-semantice (cum sînt paradoxele), îmbină într-un mod indisociabil informația cognitivă cu stările afective și aprecierile subiectului.

Pentru a elimina aceste neajunsuri, în științe s-au creat limbaje speciale, numite *limbaje științifice*. Acestea apar pe baza celor naturale, prin preluarea unor termeni (dar precizînd semnificația acestora prin definiții exprese), la care se adaugă termeni noi, pentru care se introduc definiții și reguli de operare specifice. În acest fel se asigură precizia, concizia și rigoarea în înlănțuirea logică a ideilor, se elimină echivocurile, paradoxele, cercurile vicioase, amestecul informației cognitive cu afectivitatea subiectului etc. O clasă specială a limbajelor științifice o constituie limbajele formalizate, în care termenii și relațiile dintre ei sînt înlocuite cu simboluri care permit codificarea și prelucrarea cvasimecanică a informației.

Limbajul are un rol deosebit în cunoaștere, îndeplinind o serie de funcții importante : 1) el joacă un rol constitutiv în raport cu cunoștințele, reprezentînd învelișul material al ideilor, fără care acestea nu se pot forma și nu se pot fixa în conștiința subiectului. „Limba – spuneau M a r x

Scanned with OKEN Scanner

și Engels – *este realitatea nemijlocită a gîndirii*"[14] ; 2) prin limbaj, ca principal mijloc de comunicare interumană, se însușesc cele mai multe cunoștințe în procesul de instruire a membrilor fiecărei generații și în cadrul relațiilor multiple dintre oameni în viața socială ; 3) limbajul influențează formarea și specificul structurilor logice ale subiectului ; 4) cuvintele, datorită semnificației lor, sînt purtătoare de informație cognitivă, mediind contactul dintre gîndire și obiectul cunoașterii ; 5) limbajul este mijlocul principal prin care experiența și cunoștințele generațiilor trecute sînt transmise generațiilor viitoare, îndeplinind astfel funcția de tezaurizare a cunoștințelor ; 6) limbajul conferă o anumită obiectivitate și intersubiectivitate cunoștințelor, creează posibilitatea verificării lor de către alți subiecți ; 7) limbajul îndeplinește o funcție sintetic-calculatorie, prin care se înțelege „*posibilitatea efectuării în cadrul acestuia a unui număr de transformări echivalente a expresiilor nominale și propoziționale astfel încît, la capătul transformărilor, să obținem o propoziție cu o valoare informativă nouă*"[15] ; 8) o altă funcție a limbajului – subliniată de K. Popper – este funcția argumentativă, care presupune funcția descriptivă (denotativă), constînd în capacitatea ce ne-o oferă de a susține anumite idei și de a le supune criticii raționale.

Cunoașterea și gîndirea, la rîndul lor, influențează limbajul, structura și dezvoltarea sa. Unitatea dintre cunoaștere și limbaj nu înseamnă însă identitatea lor, întrucît între ele există și deosebiri esențiale, care merg uneori pînă la opoziție. Se știe, de pildă, că aceeași idee poate fi exprimată prin mai multe mijloace lingvistice, fie prin traducere dintr-o limbă în alta, fie în cadrul aceleiași limbi prin expresii echivalente (sinonime), că același semn lingvistic poate exprima idei diferite (omonime), că nu există o corespondență strictă între formele gîndirii și semnele lingvistice (de exemplu : o noțiune poate fi exprimată printr-un singur cuvînt sau prin mai multe) sau între cunoaștere și vorbire. Opoziția nu trebuie nici ea absolutizată, iar limbajul nu trebuie făcut vinovat pentru toate dificultățile gîndirii și cunoașterii. Dimpotrivă, analiza raportului dintre cunoaștere și limbaj trebuie să țină seama atît de unitatea cît și de opoziția lor, ambele avînd un caracter relativ.

[14] K. Marx, Fr. Engels, *Ideologia germană*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Editura Politică, București, 1958, p. 467.
[15] C. Popa, *Teoria cunoașterii*, Editura Științifică, București, 1972, p. 97.

Scanned with OKEN Scanner

17

FORME ŞI METODE ALE CUNOAŞTERII ŞTIINŢIFICE

Dezvoltarea amplă a cunoaşterii ştiinţifice contemporane a condus la multiplicarea fără precedent a structurilor şi formelor ei de organizare, la diversificarea metodelor, tehnicilor de cercetare şi a limbajelor conceptuale. De aceea, pentru o înţelegere filosofică a naturii ştiinţei contemporane ca fenomen de cunoaştere este necesară examinarea principalelor metode de cercetare şi a formelor ei de organizare, selecţie şi evoluţie.

Analiza filosofică a formelor şi metodelor cunoaşterii ştiinţifice cuprinde atît contextul descoperirii, cît şi contextul justificării şi aplicării ipotezelor şi teoriilor ştiinţifice. Există forme şi metode specifice de descoperire şi verificare în ştiinţele matematice şi ştiinţele factuale, modalităţi specifice de testare a teoriilor inductive şi deductive, procedee diferite de aplicare a teoriilor în disciplinele logico-matematice şi disciplinele empirice. În cadrul ştiinţelor factuale există deosebiri epistemologice şi metodologice importante între ştiinţele naturale şi ştiinţele socio-umane, care nu pot fi ignorate.

Ne vom opri în continuare asupra principalelor forme şi metode ale cunoaşterii din ştiinţele naturii, precum şi din ştiinţele tehnice şi ştiinţele sociale, fără a neglija totuşi faptul că acestor grupuri de ştiinţe le corespund niveluri şi tipuri diferite de elaborare teoretică şi matematizare.

1. Observaţie şi experiment

Formele şi metodele cunoaşterii ştiinţifice pot fi clasificate după criterii diferite şi anume : gradul lor de generalitate, specificul inferenţei logice, caracterul cunoştinţelor obţinute prin aplicarea lor, tipurile de concepte necesare pentru formularea lor etc. În acest sens putem vorbi de metode generale, particulare şi singulare ; inductive şi deductive ; empirice, teoretice şi logice ; analitice şi sintetice ; calitative şi cantitative ş.a. Desigur, cercetarea formelor şi metodelor cunoaşterii ştiinţifice trebuie să înceapă cu observaţia şi experimentul, deoarece enunţurile oricărei discipline şi teorii ştiinţifice se transformă din afirmaţii despre obiectele ideale şi constructele teoretice în aserţiuni adevărate sau false despre lume în procesul „factualizării" lor, adică în transformarea lor în enunţuri despre faptele obţinute prin observaţie şi experiment. Enunţurile mecanicii newtoniene despre „punctele materiale", de exemplu, pentru a se transforma în cunoştinţe empirice trebuie factualizate prin

Scanned with OKEN Scanner

identificarea lor cu enunțuri despre „planetele sistemului solar", iar ultimele se cer identificate cu obiectele observate în experiența astronomică.

Termenul de **observație științifică** este folosit într-un sens larg și unul îngust. În sens larg, observația științifică cuprinde atît observația propriu-zisă (simplă) cît și experimentul științific. În sens îngust, observația (cu caracter sistematic) este o formă a cunoașterii perceptive realizate pentru descoperirea și formularea faptelor științifice, fără modificarea stării fizice a realității. Observația presupune stimularea senzorială (vizuală, auditivă etc.) ; dar această stimulare se transformă din fapt psihic conștient, în cunoștință, prin traducerea ei într-un limbaj. Dar același input neuronal poate să implice observații diferite deoarece traducerea a ceea ce este perceput în fapt de observație nu este doar o caracteristică biologică a oricărui om normal, ci depinde în mare măsură de instrucția științifică, teoretică, lingvistică a acestuia. Perceperea deplasării spre roșu în spectrul metagalaxiei, existența anumitor scintilații pe ecranul oscilografului, o radiografie ș.a.m.d. pot determina observații diferite la cercetători care cred în teorii diferite. Aceeași stimulare senzorială (răsăritul și apusul soarelui) provoacă, după cum pretinde Th. S. Kuhn, observații diferite adepților geocentrismului și heliocentrismului. Propozițiile care exprimă observații științifice sînt încărcate teoretic, avînd grade diferite de teoreticitate.

Observația științifică este un continuu care începe cu observațiile senzoriale directe și ajunge pînă la observații bazate pe procedee considerabil mai complicate și indirecte, cum ar fi observarea poziției indicatorului unui aparat care arată intensitatea curentului electric sau observarea cu ajutorul unei fotografii obținute în camera Willson a transformării cuantei gamma într-o pereche electron-pozitron.

Obiectivitatea și precizia observării științifice depind de o serie întreagă de factori obiectivi și subiectivi, cum ar fi : a) natura fenomenului cercetat ; b) acuitatea organelor de simț ale observatorului, care poate fi dezvoltată în activitățile practice ; c) numărul observațiilor realizate ; d) aparatele și instrumentele folosite (microscop, telescop, radiotelescop) ; e) natura teoriilor prin care conștientizăm percepțiile în fapte de observație.

Observația este necesară atît în stadiul inițial al dezvoltării unei științe, pentru formularea legilor empirice, cît și la nivelul empiric al teoriilor, pentru testarea lor. Cunoștințele obținute prin observație, fără schimbarea stării fizice a realității, nu pot întemeia însă definitiv legăturile necesare și legice. *„Observația empirică*, nota Engels, *nu poate demonstra niciodată singură în mod satisfăcător necesitatea. ...Dar dovada necesității stă în activitatea umană, în experiment, în muncă ; dacă eu pot realiza un post hoc acesta devine identic cu propter hoc"*[1].

Posibilitățile naturale de percepție ale omului rămîn limitate și cînd sînt folosite diferite aparate și instrumente de observație. Chiar dacă admitem că pe măsura perfecționării aparatelor și instrumentelor nu vor rămîne obiecte principale neobservabile, cunoașterea observațională rămîne limitată. La microscop putem observa moleculele, dar niciodată nu vom putea observa mecanismul fenomenelor calorice așa cum îl explică teoria cinetico-moleculară a căldurii. Obser-

[1] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Editura Politică, București, 1964, p. 527.

Scanned with OKEN Scanner

vația rămîne însă forma principală a cunoașterii empirice în domenii de cercetare ca astronomia, geologia, medicina, psihologia etc., unde experimentul, datorită unor cauze obiective, morale etc., nu este folosit sau este folosit în condiții deosebite.

Experimentul este o formă a cunoașterii care urmărește descoperirea și formularea faptelor științifice și a legilor ce le guvernează, presupunînd intervenția premeditată a omului în desfășurarea fenomenelor și proceselor reale. Experimentul poate fi atît o metodă de testare (confirmare sau infirmare a unei teorii sau ipoteze), cît și o sursă de elaborare a unei noi teorii. Dacă în observația propriu-zisă trebuie să așteptăm ca natura să ne ofere situații observabile, prin experiment — ca element al practicii sociale — creăm astfel de situații.

Experimentele științifice pot fi clasificate, după criterii diferite, în : a) naturale și sociale ; b) clasice și neclasice ; c) reale și ideale etc. Pentru toate tipurile de experiment se pot determina unele trăsături generale. În primul rînd, experimentul încearcă să stabilească factorii esențiali pentru fenomenul supus experimentului, considerînd toți ceilalți factori neesențiali și deci neglijabili. Acest lucru nu este simplu. De exemplu, în experimentele cu corpuri ce se mișcă relativ lent putem ignora rezistența aerului, însă dacă avem de-a face cu corpuri care se mișcă cu viteze foarte mari, atunci aceasta nu mai poate fi ignorată. După ce au fost stabiliți factorii esențiali, montăm experimentul în așa fel încît unii din acești factori rămîn constanți, în timp ce altora le permitem să varieze. În asemenea situații, cînd unii factori (mărimi) se mențin constanți, putem observa ce relații și dependențe se evidențiază între factorii variabili. Cu cît numărul factorilor este mai mare, cu atît mai dificil este să descoperim legile după care sînt corelați toți acești factori.

Prin introducerea unui număr tot mai mare de mărimi variabile putem obține corelații și legi din ce în ce mai generale. O ilustrare aproximativă a acestor pași este procesul de formulare a legilor lui B o y l e-M a r i o t t e, C l a p e y r o n și P o i s s o n.

Deși propozițiile de observație care formulează faptele științifice nu sînt absolut certe și obiective ci relative, ele reprezintă fundamentul științei deoarece posedă o caracteristică esențială, și anume comunică informații despre stările reale care nu pot lua naștere decît prin mijlocirea stimulărilor senzoriale.[2]

În trecerea de la nivelul empiric la nivelul teoretic al științei sau de la partea formal-logică a unei teorii la interpretarea ei și chiar de la o teorie la alta, un rol deosebit îl are experimentul mental sau ideal. Experimentul ideal îmbină aspecte ale experimentului real cu cele ale argumentului teoretic, fiind de fapt un raționament teoretic căruia i se dă forma experimentului. În experimentul ideal cercetătorul concepe unele situații sau operații care sînt imposibil de realizat în experimentul real. De aceea, experimentul ideal are o largă aplicare în științele factuale (fizică, ecologie, astronomie, sociologie etc.). Prin apel la experimente ideale au fost realizate mari descoperiri în știință, îndeosebi în fizică, cum ar fi : principiul inerției (G a l i l e i), teoria relativității (E i n s t e i n), relațiile de incertitudine (H e i s e n b e r g) ș.a.

---

[2] M. F l o n t a, *Propozițiile de observație și problema fundamentului științei în Epistemologia și analiza logică a limbajului științific*, Editura Politică, București, 1975, p. 189.

Scanned with OKEN Scanner

2. Ipoteza și teoria științifică

Dezvoltarea cunoașterii științifice nu se reduce la acumularea faptelor de observație ; dimpotrivă, ea este de neconceput fără avansarea în permanență a unor **ipoteze** care să explice aceste fapte, să dezvăluie corelațiile dintre ele, să rezolve contradicțiile ce apar în mod inevitabil între faptele noi și cadrul conceptual preexistent. Procesul științei este rezultatul concurenței dintre ipoteze în rezolvarea situațiilor problematice, de proporții mai mici sau mai mari, existente în orice moment în cadrul disciplinei științifice. În acest sens, Engels considera că ipoteza este forma de dezvoltare a științei naturii în măsura în care ea gîndește.

Modalitățile de elaborare a ipotezelor depind de o mare diversitate de factori informaționali și sociopsihologici, spectrul lor desfășurîndu-se de la generalizările inductive pînă la ipotezele matematice. Ipotezele științifice consistente trebuie să satisfacă anumite criterii metodologice și anume : a) să fie în principiu testabile empiric, adică dintr-o ipoteză și faptele inițiale, pe care le corelează, să rezulte enunțuri empirice ; b) să aibă forță predictivă : dintr-o ipoteză științifică să fie deduse nu numai fenomenele pentru explicarea cărora ea a fost elaborată, ci și fenomene noi ; c) să posede generalitate maximă pentru domeniul de fenomene la care se aplică și să poată fi corelată în mod sistematic cu alte ipoteze ce s-au dovedit fertile în alte domenii ; d) să se caracterizeze prin simplitate logică, prin capacitatea de a explica printr-un număr tot mai mic de principii un număr cît mai mare de fenomene ; e) să nu contrazică total rezultatele științifice anterioare, adică faptele, legile și principiile temeinic fundamentale empiric și logic.

Forma fundamentală a dezvoltării cunoașterii științifice contemporane este **teoria.** Se impune distincția între teoriile logico-matematice și teoriile factuale, deoarece între ele există deosebiri epistemologice și metodologice importante. Teoriile logico-matematice studiază structuri abstracte, care într-o formă foarte generală reflectă anumite relații și legități ale realității obiective, ale obiectelor reale ca obiecte oarecare ; ele își au sursa primară în ceea ce psihologia genetică numește experiență matematică.

Matematica studiază structuri posibile, abstracte, în cadrul cărora nu se reprezintă conținutul concret al obiectelor cercetate și al proprietăților lor. Pe baza tipurilor fundamentale de structuri sau „structurile generatoare" (algebrice, de ordine și topologice), pe care le studiază matematica, se poate face clasificarea teoriilor matematice după gradul lor de generalitate. În același timp, aceste teorii pot fi clasificate și în funcție de modul în care structurile generatoare sînt combinate în mod organic prin intermediul uneia sau al mai multor axiome care le leagă. Așa au fost elaborate algebra topologică și topologia algebrică. Desigur, orice clasificare a teoriilor matematice bazate pe conceptul de structură este aproximativă, deoarece *„structurile nu sînt imuabile nici în privința numărului și nici în privința esenței lor ; este foarte posibil ca dezvoltarea ulterioară a matematicii să sporească numărul structurilor fundamentale, scoțînd la iveală fertilitatea unor axiome noi, sau a unor noi combinații de axiome, iar inventarea unor asemenea structuri va aduce cu sine progrese decisive".*[3]

[3] N. Bourbaki, *Arhitectura matematicii*, în vol. *Logică și filosofie*, Editura Politică, București, 1966, p. 551–552.

Scanned with OKEN Scanner

După modul de construcție, în matematică distingem două tipuri de teorii fundamental diferite. O modalitate pornește de la o structură matematică particulară și încearcă să găsească o teorie care oferă o axiomatizare cît mai complet posibilă pentru clasa tuturor propozițiilor adevărate despre această structură (de pildă, reconstrucțiile axiomatice ale teoriei numerelor). Cealaltă modalitate pornește de la o mulțime de enunțuri matematice abstracte și încearcă să descopere cît mai multe aplicații posibile pentru care aceste enunțuri sînt adevărate (de exemplu, teoriile algebrice, cum ar fi teoria grupurilor). În primul caz, teoria are o singură aplicație intenționată (de pildă, mulțimea numerelor naturale), în timp ce în al doilea caz teoria are mai multe aplicații intenționate. Înseși criteriile de apreciere pentru aceste tipuri de teorii sînt diferite : în primul caz numărul de adevăruri obținute despre structura dată, în celălalt caz numărul de aplicații teoretice și practice interesante.

Sub influența celor două modalități de construire a teoriilor matematice există în prezent două puncte de vedere dominante despre ceea ce reprezintă o teorie științifică în general : (a) punctul de vedere „lingvistic" *(statement-view)* consideră că ea este o mulțime de enunțuri între care există anumite relații logice și care sînt adevărate sau false pe considerente empirice ; (b) punctul de vedere *structuralist*[4] o consideră ca o structură conceptuală care poate genera o varietate de aserțiuni empirice despre un domeniu de aplicații (slab specificat, dar nu complet nespecificat). De pildă, mecanica clasică a particulelor este formată dintr-un nucleu matematic, și anume legile lui N e w t o n, și o mulțime de aplicații (modele) : sistemul solar, sistemul pămînt-lună, clasa pendulelor, mareele etc. De fapt, cele două puncte de vedere cît și alte concepții despre teoria științifică se completează reciproc, reprezentînd moduri diferite de a vedea același lucru din unghiuri de vedere diferite.

Teoriile științifice sînt de o mare diversitate, determinată de domeniul specific de cercetare, gradul de elaborare conceptuală, aparatul matematic folosit, modalitățile empirice de verificare etc. Dincolo de marile diferențe dintre teoriile factuale, ele toate sînt reprezentări conceptuale cu un grad mai mic sau mai mare de aproximare a unor „fragmente" ale existenței naturale, sociale și umane. Toate teoriile empirice relativ elaborate cuprind următoarele elemente : a) faptele sau premisele empirice ale teoriei cu un grad mai mic sau mai mare de prelucrare logico-matematică ; b) fundamentul teoretic inițial sau nucleul conceptual al teoriei (aici intră supozițiile și axiomele principale, legile și postulatele fundamentale) ; c) aparatul logic al teoriei și anume regulile de definiție a noțiunilor nou introduse pe baza celor fundamentale, regulile logice de deducție sau demonstrație ; d) toate consecințele logic posibile ale teoriei sau enunțurile sale empirice. Desigur, aceste elemente componente se îmbină în mod specific în cadrul fiecărei teorii.

Într-un sens îngust, printr-o teorie (fizică) putem înțelege doar nucleul său conceptual sau partea sa deductivă. De pildă, înțelegem prin mecanica clasică a particulelor doar legile lui N e w t o n. Totuși, în sens larg, o teorie — în măsura în care este o teorie empirică — trebuie să cuprindă și reguli de interpretare a

[4] Formulat de J. D. S n e e d în *The Logical Structure of Mathematical Physics*, Reidel, Dordrecht, 1971.

Scanned with OKEN Scanner

părții sale deductive. Astfel, mecanica clasică este de obicei identificată cu nivelul cel mai înalt al structurii sale conceptuale. Dacă ne referim însă la conținutul empiric al acestei teorii trebuie să luăm în considerație și modalitățile ei de interpretare empirică și, în cazul mecanicii clasice, teoriile măsurării pe care ea se bazează.

Teoriile științifice îndeplinesc următoarele funcții : (1) rezumativă sau sistematizatoare, (2) predicativă, (3) informativă sau cognitivă, (4) explicativă, (5) prescriptivă sau normativă.

Sistematizarea realizată de o teorie poate fi inductivă sau deductivă. Descoperirea legilor empirice și generalizarea lor implică sistematizarea anumitor fapte empirice ; la acest nivel, sistematizarea are limite inerente. Elaborarea legilor teoretice și construirea teoriilor fac posibilă o sistematizare incomparabil mai riguroasă și mai generală. Generalizările empirice de genul „lemnul plutește pe apă" și „fierul se scufundă în ea", care nu sînt adevărate pentru toate speciile de lemn și toate obiectele de fier, pot fi deduse, corectate și generalizate pentru toate lichidele, speciile de lemn și obiectele de lemn cu ajutorul unei legi care folosește doar conceptul teoretic „greutate specifică". Teoriile științifice unifică, deduc și corectează legile și generalizările empirice anterioare. Teoriile științifice actuale, îndeosebi cele din fizică, chimie, biologie etc., se caracterizează printr-o mare capacitate de sistematizare și unificare atît a legilor empirice cît și a teoriilor anterioare.

Teoriile științifice nu numai că sistematizează și rezumă un număr impresionant de fapte și legi empirice, dar și *prevăd* altele noi. Teoria electrodinamică a lui Maxwell, de exemplu, a prevăzut noi legi empirice, în particular, posibilitatea existenței undelor de orice frecvență, confirmată de experiențele lui Hertz.

În general, teoriile științifice nu pot fi considerate doar simple instrumente logice de sistematizare și predicție a legilor empirice, ci ele oferă *informație* relevantă despre legăturile necesare dintre aceste legi, despre mecanismele profunde ale proceselor reale, ceea ce face posibilă predicația sau retrodicția unor fapte empirice noi.

Toate teoriile științifice veritabile nu se limitează să prezică apariția anumitor fenomene, ci *explică* și de ce ele trebuie să apară. Cu cît o teorie este o explicație mai completă și profundă, cu atît mai sigure și mai precise vor fi predicțiile sale. Funcțiile predictivă și explicativă ale unei teorii științifice sînt strîns legate ; o teorie nu poate îndeplini, în general, cu succes funcția sa predictivă dacă funcția sa explicativă nu este îndeplinită în mod satisfăcător, și invers.

Principalul rol al teoriilor din științele naturii și științele sociale este acela de a cunoaște cît mai profund realitatea naturală și socială în vederea dominării și controlului ei. Practica socială contemporană, fie că este vorba de producția industrială și agricolă, de conducerea societății socialiste sau de activitatea de educație și formare a omului nou, este de neconceput fără elaborarea unor teorii cu mare capacitate explicativă și predictivă.

În măsura în care teoriile științifice au pretenția de a fi cunoștințe despre realitate, ele trebuie, în ultimă instanță, să fie testate empiric prin observație, experiment, practică socială în general. Expresia „în ultimă instanță" nu trebuie înțeleasă în sens temporal, ci în sensul importanței sale în raport cu alte modalități și criterii de apreciere a teoriilor științifice. Testarea teoriilor științifice și, în ultimă instanță, confirmarea și infirmarea lor empirică este un proces a cărui complexitate rezultă din situațiile gnoseologice, metodologice, logice etc.

Scanned with OKEN Scanner

diferite, întîlnite în cercetarea ştiinţifică reală. În primul rînd, orice teorie ştiinţifică se prezintă în faţa experienţei ca un sistem de enunţuri mai mult sau mai puţin închegat, iar legitimitatea sau adevărul unei teorii ca întreg nu garantează în mod necondiţionat legitimitatea şi necesitatea fiecăruia din elementele ei componente. În al doilea rînd, în ştiinţă apar teorii alternative care, într-o anumită perioadă, sînt la fel de bine confirmate sau infirmate de experiment şi observaţie. În al treilea rînd, înseşi experimentul şi observaţia sînt „încărcate" teoretic. Experimentul şi practica, inclusiv practica social-istorică dintr-o anumită epocă, reprezintă ele însele întruchiparea unei sau unor teorii cu limitele lor inerente. De aceea, verificarea practică a teoriilor într-o anumită epocă are un caracter relativ, limitat. În al patrulea rînd, teoriile studiază domenii ale realităţii aflate într-o permanentă evoluţie şi dezvoltare (cum ar fi organismele vii şi societatea umană). De aici rezultă că verificarea teoriilor despre „obiecte" într-o permanentă evoluţie şi dezvoltare este ea însăşi un proces continuu, deschis.

3. Axiomatizare, formalizare şi modelare în cunoaşterea ştiinţifică contemporană

Axiomatizarea şi formalizarea, atît a teoriilor logico-matematice, cît şi a teoriilor empirice, au fost şi sînt determinate de dorinţa prezentării cît mai clar posibil a relaţiilor dintre diferitele elemente componente ale unei teorii. Idealul rigorii logice de formulare a relaţiilor dintre elementele unei teorii este *axiomatizarea* acesteia. După nivelul de abstracţie şi natura instrumentelor utilizate, se cunosc următoarele modalităţi de axiomatizare a unei teorii : a) axiomatizarea *intuitivă* de tipul celei euclidiene ; b) axiomatizarea *abstractă* de genul celei realizate pentru prima dată de Hilbert în *Fundamentele geometriei* ; c) axiomatizarea *formalizată*, prezentă în metamatematica lui Hilbert : d) axiomatizarea *neformală ansamblistă* (prin definirea unui predicat al teoriei mulţimilor) ; e) axiomatizarea *ansamblistă formală*. Fiecare din aceste tipuri de axiomatizare prezintă atît avantaje, cît şi dezavantaje. Primele trei tipuri de axiomatizare se caracterizează, în general, prin alegerea unor concepte primitive, nedefinite şi a unui număr de propoziţii primitive, numite axiome, care sînt acceptate fără demonstraţie. Celelalte enunţuri, numite teoreme, se demonstrează pe baza axiomelor. În calitate de axiome alegem acele enunţuri presupuse evidente după natura noţiunilor care le conţin. În (a) termenii şi enunţurile teoriei sînt luate în sensul lor obişnuit, evident. În (b) sensul termenilor primitivi este determinat exclusiv de relaţiile lor din cadrul axiomelor. În *Fundamentele geometriei*, termenii primitivi sînt : „punct", „dreaptă", „plan", „între", „coincide cu", „este congruent cu". În (d) o axiomă este o parte a unei definiţii pentru un predicat ansamblist nou introdus. Conceptul definit explicit aici prin predicatul ansamblist poate fi o întreagă structură conceptuală din matematică sau din ştiinţele empirice.

Axiomatizarea ansamblistă (set-teoretică) a unei teorii factuale se realizează prin : formularea explicită a teoriilor generice, presupuse de domeniul respectiv ; introducerea noţiunilor primitive ale teoriei şi indicarea caracterului lor ansamblist ; formularea „axiomelor proprii" ale teoriei ; construirea interpretării empirice a teoriei axiomatizate. În cazurile (c) şi (e) avem de-a face cu axiomatizarea formalizată, unde o teorie este reconstruită ca sistem formal lipsit de semnificaţie, iar regulile logice de deducţie sînt formulate în mod explicit.

Scanned with OKEN Scanner

O axiomă sau teoremă poate fi cercetată din două puncte de vedere, și anume sintactic, respectiv al structurii propoziției ca fapt lingvistic oarecare, lipsit de semnificație, și semantic, respectiv al sensului acestei propoziții. Există argumente importante pentru studierea axiomelor și teoremelor tocmai ca propoziții. Dacă alegem în mod reușit limbajul pentru expunerea axiomelor, atunci structura propozițiilor într-o anumită măsură va exprima (reflecta) sensul axiomelor. De aceea, se pot studia noțiunile care intră într-un sistem axiomatic, studiind structura propozițiilor care exprimă axiomele. Acest fapt are o importanță deosebită pentru sistemele axiomatice contemporane întrucît este dificil să înțelegem intuitiv noțiunile lor fundamentale. În al doilea rînd, noțiunile matematice sînt de obicei foarte abstracte și, în acest fel, considerînd axiomele ca propoziții, ajungem la abstract prin concret.

Un sistem formal reprezintă aspectul sintactic al unui sistem axiomatic. Cazurile (c) și (e) reprezintă sisteme axiomatice formale. Prima parte a unui sistem formal este limbajul său. Din motive de precizie și concizie, acest limbaj este de preferat să fie unul *simbolic*. Pentru a defini un limbaj trebuie, în primul rînd, să precizăm simbolurile sale. În limba română simbolurile sînt litere, cifre, semne de punctuație. Orice succesiune finită de simboluri ale limbajului se numește *expresie* a acestui limbaj. Dintre expresiile cu sens (expresii corect formale pe baza unor reguli), *enunțurile* (formulele) sînt expresii care asertează un fapt. Un limbaj se consideră complet definit cînd sînt definite simbolurile și formulele sale.

O altă parte a unui sistem formal este reprezentată de *axiomele* sale. Fiecare axiomă trebuie să fie formulă a limbajului sistemului format. A treia parte a sistemului formal o constituie *regulile*, care ne permit să obținem din axiome teoreme. Fiecare regulă afirmă că în anumite condiții o formulă numită concluzie poate să rezulte (să fie derivată) din alte formule, numite premise. Iar teoremele sistemului formal trebuie să satisfacă următoarele cerințe : axiomele sistemului să fie teoreme ale sistemului și, dacă toate premisele unei reguli a sistemului sînt teoreme ale sistemului, atunci concluzia acestei reguli să fie teoremă a sistemului.

Indicarea explicită a regulilor de transformare a unor expresii corecte (cu sens) în alte expresii corecte distinge limbajele *formalizate* de cele neformalizate. În limbajele neformalizate derivarea (demonstrarea) expresiilor reclamă apelul la conținutul (sensul) expresiilor.

Sistemele axiomatice formale introduc un înalt grad de rigoare logică în demonstrații, oferind instrumente adecvate pentru atingerea unei înalte precizii în reconstrucțiile logice ale teoriilor matematice și empirice.

Teoriile empirice (în particular, teoriile fizice) pot fi axiomatizate însă într-o manieră precisă și fără a recurge la limbajele formale. Pe de altă parte, în legătură cu folosirea limbajelor formale în reconstrucțiile logice ale teoriilor matematice și teoriilor empirice au apărut obiecții deosebit de temeinice. Astfel, celebrele teoreme ale lui G ö d e l au arătat că sistemele formale, cu excepția cîtorva teorii extrem de simple, sînt *incomplete*. Pentru a înțelege semnificația filosofică a acestor teoreme trebuie să menționăm că un sistem axiomatic trebuie să satisfacă trei cerințe de bază : *necontradicția (consistența), completitudinea și independența*. Mai importante sînt primele două cerințe. Un sistem de axiome este *necontradictoriu* dacă în el nu se pot deduce simultan atît o propoziție, cît și negația sa. Un sistem de axiome este *complet* dacă în el pot fi obținute în mod pur formal ori o propoziție, ori negația sa. Încălcarea primei cerințe face ca sistemul de axiome să nu aibă nici o interpretare și deci el nu oferă nici un fel de informație despre un sistem de obiecte. Încăl-

Scanned with OKEN Scanner

carea celei de a doua cerințe nu distruge sistemul axiomatic, însă limitează posibilitățile lui de redare a conținutului teoriilor intuitive. K. Gödel a arătat că în orice sistem formal adecvat pentru teoria numerelor există o formulă adevărată indecidabilă, adică o formulă care nu este demonstrabilă, însă nici negația sa nu este demonstrabilă. O altă teoremă a lui Gödel arată că nu poate fi demonstrată consistența unui sistem formal, adecvat pentru teoria numerelor, în cadrul aceluiași sistem. Rezultă astfel, că oricît de cuprinzătoare ar fi clasa de propoziții adevărate, pe care le obținem pe cale pur formală, niciodată nu vom putea elabora un sistem care să garanteze construcția formală a tuturor propozițiilor adevărate ale teoriilor științifice.

Cu toate limitele principale ale axiomatizării și formalizării teoriilor, apelul la aceste modalități de reconstrucție, pe lîngă explicitarea structurii logice și evitarea unor paradoxe logice și semantice, contribuie la descoperirea unor teoreme noi și deci la obținerea unor informații noi despre domeniile la care aceste teorii se aplică.

Una din metodele folosite frecvent în toate științele logico-matematice și empirice, atît în procesul descoperirii cît și al testării, precum și la toate nivelurile de cercetare, și anume empiric, teoretic și metateoretic, este **modelarea.** Termenii „model" și „modelare" sînt folosiți cu multiple semnificații în filosofia științei și epistemologie. În general, prin „model" înțelegem un sistem (material sau ideal) care substituie sau reprezintă în contexte cognitive diferite sistemul original datorită relațiilor de asemănare structurală sau funcțională dintre ele, cercetarea modelului făcînd posibilă obținerea unor informații despre original.

Relația dintre model și original poate să fie : între un sistem formal și interpretarea sa semantică ; între două sisteme teoretice ; între două sisteme materiale ; între un sistem teoretic și un montaj experimental, între un sistem figurativ și o teorie abstractă ș.a.m.d. Modelele pot fi clasificate după criterii diferite și anume după : 1) nivelul de cercetare la care se folosesc (logic, teoretic, empiric) ; 2) funcțiile pe care le îndeplinesc (euristice, prospective, sistematizatoare, de verificare) etc. În sens logic, orice mulțime de entități care constituie o interpretare a tuturor axiomelor unui sistem și în care aceste axiome și teoreme se dovedesc adevărate este numită un model al acestui sistem.

În prezent, metoda modelării a luat o deosebită amploare în științele tehnice, în fizică, biologie, fiziologie, sociologie, economie, psihologie etc. Cu ajutorul mașinilor cibernetice actuale s-au obținut rezultate remarcabile în modelarea proceselor de percepție, memorie, învățare, gîndire. În cunoașterea și practica științifică actuală un rol deosebit revine modelării sau simulării pe calculator sau *experimentului computerial.* Simularea pe calculator este un proces de experimentare dirijată asupra modelului unui sistem. Modelul sistemului cercetat este un program pentru calculator, iar experimentul constă în examinarea comportamentului acestui model în anumite condiții. Simularea este un mijloc eficient de cercetare a fenomenelor reale, acolo unde soluționarea analitică a problemei nu este posibilă prin instrumentele matematice existente sau experimentarea nemijlocită pe un sistem real este nerațională.

Pe lîngă potențarea metodologică și sporirea gradului ei de operaționalitate și eficacitate, utilizarea pe scară largă în știința contemporană a metodelor axiomatizării, formalizării și modelării a condus și la formularea sau reformularea unor importante probleme filosofice și epistemologice. Astfel, metoda axiomatică a necesitat o redefinire a statutului *abstracției,* pe lîngă tipurile anterior cunoscute ale acesteia evidențiindu-se unul nou, *abstracția axiomatică,* ce operează

Scanned with OKEN Scanner

asupra unor întregi domenii teoretice, ducînd — prin suprimarea sau adăugarea unor postulate — la construirea unor teorii mai generale sau a unor alternative la cele existente (geometria absolută, geometriile neeuclidiene, logicile neclasice, algebrele necomutative etc.). Ca urmare, axiomatica a introdus nu numai o modalitate de organizare și întemeiere sistematică a unor cunoștințe preexistente, ci și un instrument de creație a unor structuri teoretice noi ; ea a generat un veritabil nou „mod de gîndire" în știință, axat pe studiul global al unor sisteme mai mari de cunoștințe. Acest fapt a determinat o adevărată „schimbare categorială" în teoria cunoașterii, principalele ei concepte (adevărul, analicitatea, semnificația etc.) trebuind redefinite pentru noua unitate de organizare și evaluare a științei, *teoria* ca întreg. Însăși *intuiția*, considerată sursa primară a descoperirii științifice, departe de a fi eliminată prin metoda axiomatică, a fost „educată", „armată" și — o dată cu generarea unei „forme de intuiție diferită de cea pe care o sugerează datele" — ridicată la un nivel superior de intervenție și control : „mai puțin ca oricînd — scrie N. Bourbaki — matematica este redusă la un joc pur mecanic de formule izolate ; mai mult ca oricînd intuiția domnește ca stăpînă în geneza descoperirilor ; dar ea dispune de acum încolo de pîrghiile puternice pe care i le furnizează teoria marilor tipuri de structuri, și astfel ea stăpînește dintr-o singură privire imense teorii unificate cu ajutorul axiomaticii, domenii unde înainte părea a domina haosul cel mai informe"[5].

Metoda axiomatică a permis degajarea arhitecturii interioare a unor discipline și ramuri științifice și, ca urmare, evidențierea unității lor profunde. *„Înaintînd spre straturi tot mai adînci* — scria D. Hilbert — *obținem totodată și o înțelegere tot mai adîncă a esenței gîndirii științifice și devenim conștienți în tot mai mare măsură de unitatea cunoașterii noastre"*[6].

Pe de altă parte, în ciuda unor repetate dar neîntemeiate reproșuri, construcția axiomatică a științei nu ne oferă — așa cum arată N. Bourbaki — o „concepție statică despre știință" ; structurile axiomatice de bază nefiind imuabile nici în privința numărului și nici a naturii lor, „gîndirea axiomatică" ne cere să nu considerăm structurile cunoscute drept „edificii terminate", pretinse „piramide egiptene" ce și-ar aștepta doar contemplarea, ci realități conceptuale capabile de restructurări și progrese decisive.

Organizarea axiomatică și formalizarea teoriilor și sistemelor conceptuale permit formularea riguroasă a acestora, eliberarea lor de analogiile originare care le însoțesc adesea multă vreme după ce și-au îndeplinit rolul lor euristic (creînd dificultăți suplimentare interpretării lor corecte), examinarea critică a structurii logice și a naturii presupozițiilor (generice și specifice), studiul metateoretic riguros atît al proprietăților unor teorii considerate în sine (consistența, completitudinea etc.), cît și al relațiilor interteoretice (condiție necesară în vederea stabilirii consistenței de ansamblu a unor mari domenii ale cunoașterii științifice). Astfel, pe calea axiomatizării se poate obține nu numai o rafinare logică și conceptuală a teoriilor, un control riguros al procedurilor lor de demonstrație și în-

---

[5] N. Bourbaki, *Arhitectura matematicii*, în vol. *Logică și filosofie*, Editura Politică, București, 1966, p. 549.

[6] D. Hilbert, *Gîndirea axiomatică*, în vol. *Logică și filosofie*, *ed. cit.*, p. 104.

Scanned with OKEN Scanner

terpretare, dar şi o sporire a capacităţii lor de testare şi critică raţională.

Prin axiomatizare şi formalizare teoriile ştiinţifice se constituie ca structuri relativ „închise", cu o anumită autonomie faţă de experienţă, ceea ce impune formularea unor criterii şi procedee explicite de interpretare empirică şi factuală, de determinare a domeniului lor de semnificaţie şi validitate.

La rîndul ei, formalizarea s-a dovedit o metodă de primă importanţă nu numai în opera de construcţie teoretică propriu-zisă, dar şi în analiza filosofică a ştiinţei, ea permiţînd clarificarea problemelor conceptuale şi edificarea unor fundamente logice explicite pentru teoriile ştiinţifice. Prin formalizare se explicitează conţinutul şi se precizează semnificaţia construcţiilor ştiinţifice, se unifică şi standardizează cadrul lor conceptual, se asigură un grad înalt de obiectivitate a argumentelor şi temeiurilor invocate. Fără a se transforma într-o metodă universală, de validitate nelimitată şi necondiţionată, pentru construcţia şi analiza cunoaşterii, formalizarea poate asigura un mai înalt grad de explicitare şi precizie, conducînd la mărirea capacităţii operaţionale, dar şi la conturarea mai exactă a domeniului şi a gradului de validitate ale teoriilor.

În fine, tentativa de axiomatizare şi formalizare a matematicii, iniţiată de D. Hilbert pentru asigurarea consistenţei acesteia, a condus la un rezultat matematic şi epistemologic fundamental — teoremele lui Gödel asupra incompletitudinii principiale a sistemelor formale ale aritmeticii şi ale teoriilor de aceeaşi putere —, rezultat considerat o contribuţie esenţială la adîncirea înţelegerii structurii logice a argumentelor şi abstracţiilor matematice, care a schimbat radical viziunea asupra naturii şi posibilităţilor logicii şi matematicii, a raţionalităţii umane în general. Axiomatizarea şi formalizarea ni se relevă, astfel, nu doar ca tehnici de analiză, explicitare şi control ale supoziţiilor teoriilor, de standardizare şi operaţionalizare a acestora, dar şi ca veritabile instrumente de critică şi progres conceptual şi metodologic al ştiinţei, care au contribuit nu numai la maximizarea „clarităţii şi distincţiei" cunoaşterii ştiinţifice, ci şi la sporirea conştiinţei ei epistemologice.

Scanned with OKEN Scanner

18

TEORIA ADEVĂRULUI

Conceptul de adevăr se înscrie în cadrul uneia dintre temele fundamentale ale reflecției filosofice — tema *valorii* cunoașterii umane în genere, a celei științifice în particular. Această temă, la rîndul ei, poate fi situată în contexte mai largi sau mai restrînse, întrebările puse și soluțiile căutate stînd sub semnul unor opțiuni și idei directoare în care recunoaștem o gamă întinsă de interese, de căi de abordare și interpretare mai mult sau mai puțin distincte. Pentru a nu rămîne la o simplă alăturare a lor se impune elaborarea unor structuri teoretice integratoare, iar pentru a preveni confuziile este necesară fie și numai o sumară fixare a contextelor de abordare.

1. Tipuri de abordare a problemei adevărului

Se disting, mai întîi, contextul *axiologiei* și cel al *gnoseologiei* filosofice în sens tradițional. În orizontul axiologiei cunoașterea este considerată ca o dimensiune a condiției umane. Cele mai multe șanse de justețe le dețin axiologiile care reușesc să instituie o bună coordonare a tuturor aspectelor condiției umane: cosmic, biopsihic, sociocultural și istoric, practic și spiritual. Cunoașterea interesează și angajează în mod specific fiecare din aceste aspecte. Ca atare, valoarea ei poate fi apreciată la nivelul fiecăruia în parte. Simultaneitatea și caracterul lor concertat ne obligă însă la un efort de sinteză. La acest nivel de nedeterminație și generalitate, omul ne apare a avea un „destin" de cunoaștere; el este o ființă întru cunoaștere. Adevărul reprezintă atunci o valoare inalienabil umană care, împreună cu celelalte valori, determină calitatea distinctivă a modului uman al ființei. Este vorba aici de un adevăr care ține de ansamblul modalităților prin care omul se inserează, activ și pasiv, în mediul existenței sale, de situațiile omului în lume prin care el se asumă, se construiește, își dă semnificație.

Atunci cînd inspirația axiologică este păstrată, dar deschiderea ei se restrînge la cunoașterea științifică, să zicem, adevărul ca valoare este considerat în corelațiile sale cu celelalte valori ale acestei cunoașteri, cum ar fi puterea de integrare teoretică, funcțiile de predicție și explicație, capacitatea euristică și aplicativă.

Gnoseologia, în mod tradițional, plasează tema adevărului cunoașterii în contextul restrîns al relației cog-

Scanned with OKEN Scanner

nitive : relația dintre om ca subiect epistemic și lume ca obiect al cunoașterii.

În epoca noastră s-a făcut tot mai simțită nevoia unor analize și reconstrucții ale conceptelor din gnoseologia tradițională astfel încît probleme mai bine delimitate, pe măsura instrumentelor disponibile, să primească soluții pe cît posibil constructive și operaționale. Acest spirit nou s-a răsfrînt, în chip necesar, și asupra problematicii gnoseologice tradiționale a adevărului. S-au constituit noi contexte de abordare, relativ distincte, cum ar fi : a) *contextul logic-semantic* ; cercetările desfășurate în acest context privesc, între altele : reconstrucția conceptului de adevăr în cadrul unor sisteme semnatice sau limbaje formalizate ; elaborarea conceptului de adevăr formal ; studierea condițiilor formale ale enunțurilor susceptibile de valoarea de adevăr ; crearea unor tehnici de înlăturare a paradoxelor legate de utilizarea naivă a termenului de adevăr sau cel puțin elucidarea logic-semantică a condițiilor de apariție a unor asemenea paradoxe ; b) *contextul metodologic* ; în cadrul lui sînt studiate cu precădere aspectele pragmatice ale adevărului, regulile și normele procedurilor de confirmare și respingere, de testare sau de punere la probă a diferitelor componente și niveluri ale cunoașterii științifice ; locul adevărului în ansamblul instanțelor care fac ca aceste componente și niveluri să se conecteze în vederea unei bune funcționări de ansamblu, să se controleze și ajusteze reciproc pentru a corespunde unei cît mai adecvate și eficace inserțiuni în orizonturile de realitate cărora li se ordonează ; c) *contextul epistemologic* ; în acesta se urmărește elaborarea unui concept integrator al adevărului, ținînd seama de specificitatea cunoașterii considerate și de relațiile ei cu alte forme și genuri de cunoaștere, stabilirea unei tipologii cuprinzătoare a adevărului (adevăr științific cu diversele sale subdiviziuni, adevăr filosofic, artistic etc.), modul specific în care valoarea de adevăr se raportează la entitățile-suport, poziția valorii de adevăr în configurația ansamblului valorilor cunoașterii științifice.

Identitatea contextelor și distincțiile schițate sînt aproximative ; teoriile și metodele cu care se operează în cadrul lor sînt pe cale de extindere și revizuire, problemele cercetate sînt supuse unui decupaj care le face susceptibile de reluări și completări. Contextele nu sînt dinainte acordate sau ghidate de o intenționalitate totalizatoare ; ele nu desfășoară aspecte sau nu corespund specificărilor unui concept general prealabil dat. Se întîmplă adesea ca o aceeași vocabulă — „adevăr" — să corespundă unor accepțiuni aproape complet disparate. Această situație, potențial generatoare de perplexitate și confuzie, ne avertizează cel puțin asupra distanței care separă conceptul intuitiv-naiv, sincretic al adevărului din reprezentarea comună și din unele gnoseologii filosofice simpliste, prematur unificatoare și un eventual concept de sinteză care parcurge și integrează diferențele.

Se poate constata că însăși tema gnoseologică a adevărului nu putea fi desprinsă ca atare și supusă reflecției filosofice decît pe măsură ce se realiza o dublă și progresivă depășire : pe de o parte, a orizontului mentalităților și culturilor arhaice, dominat de mituri, simboluri și imagini în mediul cărora nu încăpeau speculația sistematică și analiza conceptuală, pe de altă parte, a încrederii spontane a omului în autenticitatea percepțiilor, reprezentărilor, noțiunilor și raționamentelor sale considerate cvasinaturale. A fost necesară o îndelungată și anevoioasă maturizare reflexivă a spiritului uman pentru ca problema adecvării cunoștinței la obiect să poată fi pusă în perspectiva elaborării și criticii filosofice.

Întreg acest proces de maturizare critică și reflexivă a condus la for-

Scanned with OKEN Scanner

mularea unor probleme și soluții „paradigmatice" privind mijloacele, modalitățile, întinderea, garanțiile și valoarea cunoașterii dobîndite sau a cunoașterii de care omul este capabil. Putem grupa, convențional, tipurile de soluții, cu mențiunea că, adesea, nu soluțiile singure contează, ci temele și problemele care dau viață tensionată și creatoare culturilor filosofice. *Soluțiile negative — sceptice, relativiste* sau agnostice — se caracterizează : fie prin considerarea problemei adevărului cunoștințelor noastre ca o problemă indecidabilă (datorită lipsei unor criterii care să permită identificarea adevărului și deosebirea lui de fals) ; fie prin negarea în diverse grade și feluri a posibilității unei cunoașteri adevărate (datorită dependenței insurmontabile a cunoașterii de particularități biopsihice, socioistorice, culturale etc. ale subiectului cunoscător, ori datorită unei impermeabilități profunde, constituționale a lumii — „mister", „cifru" — la eforturile umane de comprehensiune. Dimpotrivă, soluțiile *pozitive* (în cadrul unor interpretări ireductibil diferite) restabilesc accesibilitatea omenească principală a adevărului, definit și asociat unor criterii de așa natură încît dobîndirea lui să fie realizabilă.

După cum sînt mai apropiate de un stil realist și descriptiv sau de unul criticist și normativ, putem izola, schematic, în cadrul soluțiilor numite generic pozitive, două tipuri de poziții : unele care identifică în cunoașterea deja dobîndită și în demersurile „naturale" prin care a fost obținută, modelele, mijloacele și criteriile cunoștinței adevărate, și altele care urmăresc reconstrucția întregii cunoașteri (sau a unor domenii ale ei), astfel încît aceasta să poată fi considerată aptă a satisface exigențele adevărului (sau cel puțin ale testării). Idealurile și programele avînd o atare destinație prelungesc, de regulă, și desăvîrșesc standarde, performanțe și criterii parțial și local disponibile, practicate însă numai sporadic și în general subevaluate în virtuțile lor cognitive, chiar cînd se prezintă sub semnul unei radicale rupturii și înnoiri. Oricum, sensul lor profund poate fi sesizat în cadrul unor mari ansambluri culturale și tradiții științifice, iar importanța lor reală poate fi judecată după roadele pe care le dau. În cazul primului tip de poziții, adevărul este mai accentuat unul constitutiv, încorporat în cunoașterea dobîndită, pe cînd în cazul celui de al doilea tip adevărat este mai curînd o idee regulativă, un ideal după care se orientează demersurile cunoașterii.

S-ar putea multiplica și nuanța varietăților astfel distinse prin considerarea, în ordinea implicațiilor privind adevărul, a unor cupluri de felul : empirism (care privilegiază autenticitatea cunoașterii empirice și testele empirice ale confirmării sau respingerii cunoștințelor dobîndite) și raționalism (care privilegiază autenticitatea cunoașterii intelectual-discursive și testele teoretice) ; monism (un singur Adevăr, corespunzător lumii unice și unitare, o singură cale bună care duce la el, un singur criteriu de recunoaștere sau validare) și pluralism (mai multe tipuri de adevăr, corespunzătoare unei pluralități — ierarhizate sau nu — de regiuni ale existenței, de forme și genuri ale cunoașterii, de discipline științifice și facultăți ale subiectului epistemic, mai multe căi de acces, o pluralitate de criterii) ; dialectică (cu accentuarea procesualității, revizuibilității și puterii de integrare a adevărului) și metafizică (de inspirație statică, esențialistă sau cumulaționistă).

În toate aceste variate poziții și soluții se regăsesc, mai mult sau mai puțin manifeste, cele două linii filosofice fundamentale : materialismul și idealismul. Materialismul (sau realismul gnoseologic) împărtășește în linii mari o teorie a reflectării și concepe adevărul ca o corespondență a conținutului formelor umane de cunoaștere (în particular, acelea care se obiectivează în limbaj) cu stările de

Scanned with OKEN Scanner

lucruri reale la care se referă. Idealismul, de asemenea, în linii mari, fie neagă în mod expres adevărul, fie deplasează problema adevărului cînd exclusiv în planul anumitor norme, proprietăți și criterii intrinseci cunoașterii, formelor în și prin care aceasta se constituie și se exprimă, facultăților subiectului cunoscător etc., cînd în planul unui acord — static sau procesual — cu un conținut de esență tot ideală, imanentă sau transcendentă lumii zise fenomenale.

Discuțiile actuale asupra *purtătorilor* adevărului sînt tributare perspectivei dominante în care este abordată această problemă : logică și semantică, lingvistică, semiotică, informațională etc. Ele au o orientare mai analitică, vizînd un fel de entități elementare (atomare) purtătoare de adevăr, sau mai holistă, punînd accentul pe ideea de sistem epistemic. Au fost reținute, ca purtători alethici : propoziția (în speță enunțul asertat), discursul, teoria științifică, știința în ansamblu. Concluzia care se desprinde din aceste discuții este aceea că nu poate fi acceptată ideea unor purtători elementari în sens absolut. Unitatea aleasă este de fiecare dată relativă funcție de perspectiva abordării, de modul în care proiectăm fenomenul cunoașterii sau anumite componente și niveluri ale sale, precum și funcție de înțelesurile acordate unui întreg ansamblu de concepte asociate noțiunii de adevăr : sens, referință, confirmare, coroborare, verificare, reprezentare, model, informație cognitivă, certitudine, verosimilitudine etc.

2. Conceptul de adevăr

Orice definiție a adevărului comportă un ansamblu de presupoziții și consecințe de ordin ontologic, logic și epistemologic, și chiar de ordin general antropologic. Ea angajează, din aproape în aproape, o întreagă concepție privind scopurile și mijloacele cunoașterii, raporturile dintre abstract și concret, dintre om și lume, angajează, așadar, anumite opțiuni filosofice a căror justețe nu rezidă în simpla lor coerență formală sau în vreo pretinsă evidență necondiționată. Aceste opțiuni pot fi apreciate după măsura în care ele contribuie la clarificarea și „operaționalizarea" conceptului de adevăr, la orientarea cercetărilor pe o cale care să nu ne situeze într-un spațiu radical străin de practica efectivă a cunoașterii.

Tradiția gnoseologică și ideile directoare sub care se desfășoară încercările actuale de explicitare și reconstrucție permit stabilirea cîtorva tipuri mai importante de teorii asupra adevărului. În afara *teoriei corespondenței*, asupra căreia vom reveni, sînt de reținut : a) *teoria coerenței* ; ea susține, în esență, că adevărul exprimă acordul formal între constituenții unui sistem epistemic ; absolutizarea acestui moment real al adevărului și ignorarea acordului cu o realitate extraconceptuală și extralingvistică conduc la formalism ; b) *teoria pragmatistă* ; ea identifică adevărul cu ceea ce se dovedește a fi util și eficace în rezolvarea unor situații problematice, în stăpînirea practică a proceselor. Unele versiuni ale acestei teorii sînt mai importante prin ceea ce critică decît prin ceea ce construiesc în mod pozitiv, prin argumentele aduse împotriva esențialismului și contemplativismului, a definirii adevărului ca o relație transcendentă, supraistorică, definiție care nesocotește pluralitatea adevărurilor efective și relația noastră practică cu lumea. Teoria pragmatică capătă uneori o tentă biologizantă : adevărul exprimă atunci utilitatea vitală și coincide cu ceea ce rezistă presiunii de selecție care operează în „noosferă" ; *teoria instrumentalistă* poate fi considerată ca o prelungire a ce-

Scanned with OKEN Scanner

lei pragmatiste pe un plan mai restrîns, în care se conturează tendința de a renunța la conceptul de adevăr în aprecierea valorii teoriilor în favoarea utilității acestora ca instrument (de aplicație tehnologică, de rezolvare de probleme noi și importante, de inferare a unor enunțuri netriviale, de decizie rațională privind alternativele de acțiune într-un context epistemic și pragmatic dat etc.). De mai mică circulație actuală sînt identificările adevărului cu consensul subiectiv, cu certitudinea subiectivă, cu evidența (senzorială, rațională etc.). În mai toate aceste perspective întîlnim versiuni mai naive sau mai rafinate, încercări de reconstrucție critică, suprapuneri ale înțelesului noțiunii de adevăr cu semnele după care adevărul este recunoscut ca atare sau cu criteriile adevărului. Ele sesizează aspecte reale, dar prin absolutizarea lor lasă în umbră alte aspecte și se desăvîrșesc într-o imagine trunchiată.

În sens strict, definiția adevărului explicitează și fixează înțelesul acestui termen considerat, eventual, în ansamblul dimensiunilor sale (corespondența, reprezentarea, referința și informația)[1]. Corelativ, dar distinct, se pune problema criteriilor adevărului.

Referitor la înțelesul fundamental al termenului, gnoseologia marxistă preia și aprofundează tradiția realistă a *adevărului-corespondență*.

Adevărul este o proprietate a conținutului cognitiv-informațional vehiculat de ansamblul formelor umane care servesc drept suport (purtător) acestui conținut, în particular de acelea care au ca nucleu aserțiunile. Această proprietate se exprimă global prin ideea de corespondență a conținutului cognitiv informațional cu stările de lucruri reale la care se referă. Gnoseologia materialist-dialectică nu se oprește însă la afirmarea acestei corespondențe, distanțîndu-se de teoria tradițională a reflectării, care era o teorie empiristă, contemplativă și anistorică. De altfel, termenul de corespondență este, în utilizarea lui tradițională, vag și metaforic ; orice încercare de analiză în vederea reconstrucției riguroase și a aplicării operaționale trebuie să depășească această vaguitate precritică, dacă nu pentru a o elimina complet, măcar pentru a-i înțelege rațiunile de a fi și a o restrînge și controla în mod convenabil. Mai mult, s-ar putea distinge trei planuri de utilizare a termenului : corespondența în cadrul și din perspectiva unei cunoașteri deja efectuate ; corespondența virtuală, anterioară sau ulterioară cunoașterii efectuate (o corespondență-ideal proprie interpretării metateoretice) ; corespondența cu realul înțeleasă în procesualitatea ei efectivă și progresivă (o corespondență pe cale de constituire, de revizuire și aprofundare).

În conceperea adevărului, gnoseologia marxistă își impune în mod sistematic exigența de a cerceta și de a pune în valoare termenii reali ai relației cognitive, privită în efectivitatea ei naturală și culturală, social-istorică. Adevărul, ca ideal regulativ al cunoașterii și ca valoare, gradual realizată, a rezultatelor acesteia, codifică *sui generis* procesul apropierii cognitive a realului în cadrul unor forme sociale determinate. De aceea, conceptul adevărului trebuie să regăsească o multitudine deschisă de

---

[1] P. Botezatu ajunge la următoarea formulare sintetică a dimensiunilor alethice : *„Adevărul este evaluarea gradului de corespondență dintre mulțimea constructelor și mulțimea obiectelor, corespondență dotată cu capacitate reprezentativă, cu forță referențială și cu transport de informație"* (P. Botezatu, *Dimensiunile adevărului*, în vol. *Adevăruri despre adevăr*. Junimea, Iași, 1981, p. 47).

Scanned with OKEN Scanner

componente și dimensiuni, de contexte epistemice și extraepistemice care fac posibilă și în care se realizează apropierea cognitivă. Aceasta nu pleacă niciodată de la zero sau, dimpotrivă, de la fapte și norme definitive, după cum nici nu atinge vreodată o stare de completitudine. Se pleacă de fiecare dată de la o cunoaștere anterioară în care nu putem izola mecanic ceea ce se va dovedi ulterior rezistent de ceea ce va trebui revizuit sau eliminat, și se înaintează după proceduri care nici ele nu sînt perfect asigurate. Relația omului cu lumea, dialogul subiect-obiect la scară socială și istorică nu sînt niciodată nemijlocite în sens tare ; ele sînt mediate de cultură, de scheme semnificante care ordonează lucruri și persoane și care țin de anumite moduri de viață determinate.

Gnoseologia marxistă a depășit spiritul contemplativ, mecanicist și metafizic al vechiului materialism care, în forme speculative sau naturaliste, reducea adevărul la un acord simplu și nemijlocit al cunoștinței cu obiectul, în virtutea unui gen de armonie prestabilită între subiect și obiect. Nu era surprinsă funcția activă, structurantă a subiectului și, într-o perspectivă mai generală, nu era pus în valoare faptul elementar dar esențial că oamenii cunosc în calitatea lor de oameni, cu tot ceea ce presupune această calitate (de la specificitatea alcătuirii lor trupești la coordonatele culturale, social-istorice), iar nu ca instanțe reflectorii care s-ar afla într-o poziție de radicală exterioritate în raport cu istoria naturală și socioumană, cu propria lor cultură și civilizație. Toți termenii prin care este definit adevărul sînt afectați în gnoseologia marxistă de noua concepție despre om, societate și istorie. Ideea de corespondență cu realul se încarcă de o substanță teoretică și metodologică străină vechii viziuni. Nu mai putem vorbi de un real în sine, dat o dată pentru totdeauna, clasificat, ordonat și ierarhizat și pe care subiectul n-ar avea decît să-l transpună în clasificări, ordonări și ierarhii riguros mimetice. Nu cu un asemenea real, conceput metafizic, se realizează acordul, ci cu orizonturi de realitate așa cum se constituie ele istoricește în corelație cu diferitele orizonturi de cunoaștere și intervenție practică, cu diferitele orizonturi de apropiere umană a lumii. Aceasta nu înseamnă a compromite ideea autonomiei ontologice a lumii materiale, ci doar a-i da o întemeiere la scară umană, astfel încît să nu se recadă în vechiul dualism care opune în mod abstract material și spiritul, obiectul și subiectul.

Situarea consecventă pe pozițiile materialismului impune aducerea în prim plan a ideii **obiectivității** adevărului și, corelativ, respingerea pozițiilor subiectivist-relativiste și agnostice. Obiectivitatea adevărului înseamnă, principial, reproducerea adecvată a unui conținut real care există independent de voința și conștiința subiectului cunoscător. Dar această obiectivitate este înțeleasă de gnoseologia marxistă prin prisma ideii de procesualitate complexă a cunoașterii și practicii umane, ca valoare care se realizează gradual, iar nu ca un dat inițial imobil. Cu alte cuvinte, obiectivitatea este o valoare deschisă ; ea presupune decentrări (depsihologizări și dezantropomorfizări), coordonări ale perspectivelor ; ea se constituie și se reconstituie prin reluarea angajării cognitive și constructive, prin specificări și rectificări, urmînd proiectul unei mai profunde coerențe și adecvări. Într-o filosofie realistă a cunoașterii deschise, reluarea și aprofundarea proiectului de obiectivitate nu se realizează după norme și proceduri dinainte și definitiv fixate, nici după un model al realului deja și definitiv constituit, anterior și exterior cunoașterii efective și de care aceasta s-ar apropia continuu ca de limita sa. Desigur, în

Scanned with OKEN Scanner

fiecare cunoaștere pe cale de constituire sînt prezente și supoziții ontologice tacite, care orientează obiectivările, tematizările și modelările realului, operînd prospecțiuni și anticipări. Dar această precomprehensiune ontologică nu reprezintă un *a priori* în sens tare, ea însăși este determinată socio-cultural și istoric, se modifică lent și oarecum pasiv cîtă vreme servește drept susținere tacită, se modifică însă activ și prin rupturi mai radicale în momentele de mari prefaceri ale diverselor sisteme epistemice. Se transformă atunci însuși idealul de obiectivitate pe fondul metamorfozelor culturale prin care trec imaginea de sine a cunoașterii, imaginea asupra naturii și omului, ca și practicile instituitoare de cunoaștere.

De-a lungul mutațiilor pe care le suferă o cunoaștere în stare de evoluție asistăm și la o creștere a valorii ei de adevăr, întrucît modificările, deși implică alegeri și pierderi, au loc, de regulă, astfel încît, în noile cadre teoretice și explicative mai largi și mai profunde, să putem regăsi și integra ceea ce din vechile teorii, la o altă scară a aproximației și intervenției eficace, s-a dovedit rezistent și viabil.

Dialectica **absolutului și relativului,** aplicată de clasicii marxismului valorii de adevăr, respectă atît caracterul cumulativ al adevărului, cît și caracterul său incomplet și revizuibil. În dialectica materialistă, observă Lenin, deosebirea dintre relativ și absolut este și ea relativă. Cîtă vreme *„pentru subiectivism și sofistică relativul este numai relativ, excluzînd absolutul"*, pentru dialectica obiectivă *„în relativ există absolutul"*[2]. Însăși opoziția dintre adevăr și eroare are un caracter relativ. Într-o istorie realistă a cunoașterii științifice adevărul și eroarea își pierd simplitatea și simetria cu care le investește o logică prea idealizantă. Pe de o parte, există erori nebanale, fecunde, și adevăruri banale, sterile ; pe de altă parte, adevărurile tind spre coordonare sistematică, erorile se pierd în inform și incoerent.

În această viziune dialectică putem mai bine judeca insuficiențele doctrinei tradiționale a „cunoașterii aditive". Progresul cunoașterii este redus la două tipuri complementare de operații : demascarea și înlăturarea erorilor, considerate nejustificat drept adevăruri, și adăugarea la adevărurile deja stabilite a altor adevăruri care le lasă pe cele dintîi complet neschimbate. În realitate, progresul cunoașterii și implicit progresul în ordinea adevărului comportă o mișcare dublă, constructivă și reflexivă, destructurări critice și restructurări integratoare, o răsfrîngere activă a rezultatelor noi asupra situației de cunoaștere de la care s-a plecat, pe care adesea sfîrșesc prin a o revizui mai mult sau mai puțin radical și prin a o recupera parțial, în vederea stabilirii unei noi coerențe, unui nou adevăr.

În funcție de adversarii cu care se confruntă, de sensul în care intenționează să modifice raportul de forțe filosofice și ideologice, teoreticienii materialismului dialectic au accentuat cu precădere asupra unuia sau altuia din momentele, aspectele acestei coincidențe procesuale a gîndirii cu obiectul. Astfel, împotriva peroratiilor dogmatice pe tema „adevărurilor definitive de ultimă instanță", a „siguranței absolute a gîndirii și cunoașterii", Engels punea în valoare experiența epocilor unor mari descoperiri *„care ne silesc să supunem unei revizuiri totale toate adevă-*

[2] V. I. Lenin, *Caiete filosofice*, în *Opere complete*, vol. 29, Editura Politică, București, 1966, p. 297.

Scanned with OKEN Scanner

rurile definitive, ultime..."[3]. Dar, împotriva scepticilor și agnosticilor, el sublinia progresul incontestabil al cunoașterii, potențarea obiectivității ei socialmente probate. Tot astfel Lenin, polemizînd cu agnosticismul și subiectivismul relativist, care renăștea la începutul secolului cu o deosebită virulență pe fondul crizelor și răsturnărilor revoluționare din științele clasice ale naturii, punea accentul pe caracterul obiectiv al adevărului : existența în reprezentări, idei, teorii, a unui conținut care trebuie semnificat ca independent de om și de omenire. Acest adevăr obiectiv nu este exprimat dintr-o dată, în întregime.

Afirmarea relativității adevărului nu implică în mod necesar relativismul și scepticismul. Acestea solicită faptele și valorile în mod abuziv și unilateral, dau relativității reale o interpretare care o denaturează și, în același timp, sînt estompate sau chiar ignorate alte fapte și valori care probează stabilitatea și eficacitatea socială a cunoașterii, progresul care se realizează în și prin relativitate și revizuire. Sofisticii profesorale a diverselor școli relativiste, Lenin înțelegea să-i opună *„punctul de vedere al vieții, al practicii"* care, spunea el, *„trebuie să fie punctul de vedere prim și fundamental al teoriei cunoașterii"*[4].

Adevărul unei teorii nu poate fi decis prin confruntarea cu modelul unui „real în sine" care ne-ar fi oferit pe alte căi, privilegiate, anterioare sau exterioare acelora prin care ajungem să edificăm ansamblul cunoașterii noastre. Punctul de vedere al vieții, al practicii, care ține seama de eficacitatea colectiv probată a cunoașterii științifice și a aplicării ei, nu exclude „viața", „practica" încorporate în chiar activitatea științifică. Aceasta din urmă, ca orice activitate umană, stă și sub semnul sancțiunii reușitei sau eșecului, ceea ce îi permite să formuleze, pe propriul ei teren, norme de validitate, demersuri prin care rezultatele sînt puse la probă ; norme și demersuri angajate ele însele în progresul cunoașterii.

3. Adevăr și verificare

Problema **criteriilor adevărului,** distinctă dar corelativă problemei înțelesului noțiunii de adevăr, se pune în mod diferențiat în funcție de marile tipuri de cunoaștere și de adevăr, de practici științifice, și ținînd seama de multidimensionalitatea adevărului însuși. Prin descoperirea importanței practicii în constituirea concepției despre om, societate și istorie, gnoseologia materialismului dialectic orientează în mod decisiv criteriul corespondenței spre mijloacele efective prin care aceasta este instituită și controlată. Într-o asemenea perspectivă Marx scria : *„Problema dacă gîndirea omenească ajunge la adevărul obiectiv nu este o problemă teoretică, ci una practică. În practică omul trebuie să dovedească adevărul, adică forța și caracterul real, netranscedent al gîndirii sale. Controversa în jurul realității sau nerealității gîndirii care se rupe de practică este o chestiune pur scolastică"*[5]. Această teză nu trebuie luată în sens strict

---

[3] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Editura Politică, București, 1964, p. 87.

[4] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, în *Opere complete*, vol. 18, Editura Politică, București, 1963, p. 142.

[5] K. Marx, *Teze despre Feuerbach*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Editura Politică, București, 1958, p. 575.

Scanned with OKEN Scanner

literal. Pentru epistemologie și metodologie problema adevărului este, evident, una teoretică. Ea face azi obiectul unor diverse și controversate reconstrucții teoretice. Altceva sugerează teza lui Marx și altundeva trebuie căutată funcția ei metateoretică. Ea indică o nouă modalitate în care problema adevărului să nu mai fie abordată în vidul disputelor scolastice, ci într-o perspectivă umană și istorică. Practica este mediul „originar" al construirii de sine a omului, al dialogului „om-lume" instituitor de adevăr și al criteriilor de justețe, eficacitate și autenticitate. Practica nu este însă concepută într-un spirit îngust utilitarist, după o logică instrumentală care să postuleze un invariabil „comportament rațional", un abstract *homo oeconomicus*. Ea este sesizată în toată anvergura ei umană, socială și istorică, în efectivitatea ei culturală determinată.

Situarea problematicii adevărului în contextul practicii astfel înțeleasă este necesară și fecundă. Cunoașterea însăși ne apare ca însoțind într-un fel sau altul toate modalitățile prin care oamenii se raportează la lume și își făuresc propria lor istorie, dar și ca o modalitate specifică de apropiere a lumii.

Ideea generală a recurgerii la practica social-istorică, inclusiv la practica pe care o dezvoltă producerea de cunoștințe, nu furnizează automat mijloacele adecvate ale fundării obiectivității cunoașterii. Sub raport filosofic ea joacă rolul unei opțiuni, unei idei prealabile directoare a cărei inserție gnoseologică fecundă reclamă elaborări și specificări în funcție de particularitățile orizonturilor de cunoaștere, de realitate și de intervenție eficace, precum și de specificul mijloacelor de figurație și reprezentare proprii diverselor angajări cognitive. Cercetările mai speciale de epistemologie, metodologie și logica științei pun în evidență criterii și procedee tehnice de testare a validității enunțurilor și teoriilor științifice. Ele țin seama de trăsăturile logice și epistemologice specifice varietății calitative a tipurilor de teorii, discipline și grupuri de discipline științifice, de la cele logice și matematice la științele teoretice și experimentale ale naturii, la științele social-umane și istorice, la științele tehnice.

Distincția dintre conceptul adevărului și criteriile adevărului s-a impus, mai ales, din necesitatea de a risipi confuzia dintre adevăr în sensul obiectiv-semantic, în care spunem că o teorie are un grad mai înalt de verosimilitudine decît o altă teorie, și adevăr în sensul subiectiv-epistemic referitor la modalitățile prin care stabilim gradele de verosimilitudine[6]. Multe din concepțiile unilaterale despre adevăr încorporează de fapt criterii parțiale de recunoaștere sau negare a adevărului, criterii care trebuie reținute și reconstruite din perspectiva globală a gnoseologiei marxiste. În această ordine pot servi drept *criterii* parțiale : corespondența, coerența internă, operaționalitatea, eficacitatea etc. Pentru a fi operaționale, criteriile adevărului se cer a fi asociate unor *proceduri de verificare* în sens larg, adică de testare, de punere la probă în vederea confirmării, coroborării sau falsificării ipotezelor și teoriilor științifice. În științele logico-matematice prevalează procedurile numite demonstrație, modelare, utilizarea contraexemplelor etc. În științele teoretice ale realului, de tipul fizicii, prevalează testele experimentale. Într-o sistematizare dată de M. Bunge,[7] ceea ce se numește

[6] K. R. Popper, *Adevăr, raționalitate și progresul cunoașterii științifice*; în vol. *Logica științei*, Editura Politică, 1970.

[7] M. Bunge, *Philosophy of Physics*, Reidel, Dordrecht, 1973, cap. 10.

Scanned with OKEN Scanner

de obicei verificare a unei teorii ştiinţifice mature cuprinde patru categorii de teste : *teste interteoretice* (examinarea compatibilităţii teoriei respective cu restul cunoaşterii ştiinţifice acceptate la un moment dat, pentru a ne asigura de existenţa unei coerenţe globale) ; *teste metateoretice* (analiza critică a unor proprietăţi formale, cum ar fi noncontradicţia, sau semantice, cum ar fi posibilitatea unei interpretări în termeni empirici) ; *teste filosofice* (teoria ştiinţifică este judecată prin prisma filosofiei dominante în cercurile ştiinţifice). Aceste prime trei tipuri de teste sînt mai puţin univoce şi concludente ; se întîmplă adesea ca filosofia profesată de către savanţi, explicitată ocazional etc., să nu coincidă cu filosofia implicită a propriei lor practici ştiinţifice. O teorie care a trecut cu succes aceste categorii de teste îşi sporeşte numărul şi varietatea susţinerilor. Ea merită să fie supusă celei de a patra categorii de teste — *testele empirice* — care comportă mai multe faze, întrucît aplicarea lor nu se reduce la derivarea cîtorva consecinţe din ipotezele de bază şi la efectuarea unor observaţii pertinente corespunzătoare acestor teoreme. Întîlnirea dintre teorie şi experienţă necesită operaţii intermediare de apropiere reciprocă a acestor instanţe care la început pot părea complet străine, incomparabile. Punerea la probă se dovedeşte a avea un caracter gradual. Confirmarea sau respingerea nu sînt nici directe, nici definitive. Prin propria ei existenţă, prin capacitatea de a progresa, ştiinţa îşi este sieşi, din mers, o instanţă de legitimitate autocritică şi autocorectoare. Ea nu se subordonează unor doctrine şi norme anterioare sau exterioare ei : un sistem filosofic, o metodologie sau chiar o logică erijate în instanţe ultime şi irecuzabile. Pe de altă parte, ori care i-ar fi autonomia filosofică şi metodologică, cercetarea ştiinţifică este influenţată mai mult sau mai puţin vizibil de contextele economice, socioculturale, politice şi ideologice în care se desfăşoară.

Problematica acestor influenţe şi reflexul ei asupra temei adevărului se pun cu accente particulare în domeniul disciplinelor social-umane şi istorice. În termeni clasici, se pune aici cu toată acuitatea problema raportului dintre partinitate şi obiectivitate. Întemeietorii materialismului dialectic şi istoric au adus şi în acest domeniu contribuţii fundamentale. Este vorba, în primul rînd, de analizele consacrate relaţiilor dintre cadrele sociale şi cunoaşterea socială, în general, de analizele privind constituirea şi funcţionarea ideologiilor, în special. Obiectivitatea cercetărilor social-umane şi istorice depinde deopotrivă de elaborarea unor strategii epistemice adecvate şi de situarea pe poziţia claselor şi grupurilor progresiste care sînt interesate în demistificarea ideologiilor dominante ale claselor exploatatoare pentru a le opune o teorie şi o practică revoluţionară.

În concluzie, parafrazînd binecunoscuta teză a lui Marx, se poate spune că gnoseologia materialist-dialectică a depăşit concepţia contemplativă a relaţiei de corespondenţă ca relaţie definitorie pentru ideea de adevăr, nu numai în sensul unei noi *interpretări* a acestei relaţii, dar şi în sensul unei deplasări a interesului filosofic de la pura interpretare a lumii la *transformarea* ei revoluţionară.

Scanned with OKEN Scanner

19

STRUCTURA ȘI DINAMICA CONȘTIINȚEI SOCIALE

Elaborînd într-un mod cu totul original teoria lor generală asupra societății, teorie în cadrul căreia un loc central îl ocupă interpretarea materialist-istorică a raportului dintre existența socială și conștiința socială, Marx și Engels au deschis o nouă perspectivă înțelegerii vieții spirituale a societății. Ei au depășit abordările reducționiste sau autonomiste pornind de la determinarea, în ultimă instanță, a formelor conștiinței sociale de către existența socială și au reliefat, pe această bază, rolul important al conștiinței morale, politice, juridice, filosofice, științifice, artistice sau religioase. A dobîndit astfel un temei materialist explicarea dialecticii raportului dintre existența socială și viața spirituală a societății, înțelegerea genezei, structurii, dinamicii și funcționalității conștiinței sociale.

1. Conceptul de conștiință socială

Într-o primă și generală caracterizare, conceptul de conștiință socială se referă la totalitatea laturilor și manifestărilor vieții spirituale colective, atît sub aspectul lor trăit, interiorizat, cît și sub cel al obiectivării lor în atitudini, comportamente, acțiuni. Altfel spus, conștiința socială cuprinde ansamblul ideilor, concepțiilor, teoriilor, mentalităților, năzuințelor, credințelor, aspirațiilor, modalităților de valorizare și semnificare socială, principiilor de comportare și acțiune specifice unei comunități sociale sau tezaurizate de omenire în decursul dezvoltării ei pe temeiul experienței practice. Conștiința socială este o realitate cu un grad de complexitate pronunțat, un fenomen psiho-social global, cu o funcționalitate proprie, asigurată prin asimilarea determinărilor și supradeterminărilor existenței sociale.

Inițial, în perioada constituirii societății umane, cînd *„producția ideilor, a reprezentărilor, a conștiinței se împletește direct cu activitatea materială și cu legăturile materiale ale oamenilor, cu acest limbaj al vieții lor reale"*[1], conștiința constituie un ansamblu difuz, insuficient structurat, conținînd deopotrivă experiența practic-spirituală a oamenilor, sub imbol-

[1] K. Marx, Fr. Engels, *Ideologia germană*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Editura Politică, București, 1958, p. 26.

Scanned with OKEN Scanner

dul relațiilor directe cu natura, reprezentări primitive, arhaice despre lume, reacții afective față de existența naturală și față de colectivitatea în care erau integrați. O dată cu diviziunea socială a muncii, în special a diviziunii dintre munca fizică și munca intelectuală, cu specializarea crescîndă a diferitelor activități umane, conștiința socială a dobîndit o structură complexă și diversificată, răspunzînd, prin conținutul elementelor sale, și necesității de a da expresie teoretico-ideologică intereselor de clasă. Prin apariția unor construcții teoretico-ideologice în care legătura originară cu viața materială a societății este mediată și, uneori, chiar voalată, se accentuează o relativă autonomie a conștiinței sociale, o „emancipare" de sub „blestemul de a fi împovărată de materie" (K. Marx), ceea ce a creat iluzia că viața spirituală a societății ar constitui ceva de sine stătător. Trecînd dincolo de aparențe, constatăm însă că legătura genetică și funcțională cu existența socială nu poate fi eludată.

Abordarea naturii conștiinței sociale, a funcțiilor și mecanismelor prin care aceasta ființează și se dezvoltă, impune adoptarea unor criterii cu relevanță metodologică prin intermediul cărora să se poată surprinde domeniile, formele și nivelurile ei de structurare. Dintre diversele criterii de analiză a nivelurilor și formelor de manifestare a conștiinței sociale vom surprinde pe cele mai importante.

Adoptînd criteriul raportului „general-individual", putem înțelege mai bine notele distinctive ale conștiinței sociale și, în același timp, corelațiile dintre conștiința despre lume și conștiința de sine, dintre conștiința socială (colectivă) și cea individuală, dintre conștiință ca trăire (subiectivă) a existenței și conștiința socială instituită ca domeniu (obiectiv) al sociosferei.

Între conștiința *socială* și cea *individuală* există o unitate dialectică. Evident, conștiința socială nu este suma conștiințelor individuale și nici un „spirit social" supraindividual, o entitate situată în afara și deasupra indivizilor umani, așa cum, de pildă, considera sociologul francez E. Durkheim. Ea cuprinde fenomenele de conștiință colectivă și există *în* și *prin* conștiințele indivizilor ce alcătuiesc colectivitățile umane, grupurile sociale, societatea omenească. Conștiința individuală are o determinare complexă. Pe de o parte, dezvoltarea spirituală și educația individului, formarea gîndirii și — în ultimă instanță — a personalității sale, sînt rezultatul influențelor conjugate exercitate asupra individului de către existența socială, trecută prin filtrul experienței individuale. Pe de altă parte, în concordanță cu existența lor socială oamenii împărtășesc unele concepții, aspirații, mentalități sau credințe ale comunității sociale, răspîndite în mediul socio-cultural dat într-un anumit moment istoric; el se raliază unor idealuri sau altora, respectă sau se opun anumitor norme de conduită, astfel încît conștiința individuală se formează prin asimilarea selectivă, creativă, în experiența acțiunii și comunicării, a conștiinței sociale. Prin structurile cognitive, afective, volitive și motivaționale individul selectează și interiorizează principii morale, exigențe politice, rezultate ale creației științifice, artistice, interpretări filosofice, înscrise în evantaiul de posibilități deschis de viața spirituală a societății respective. Astfel, prin „învățare", ele sînt transformate din starea lor de elaborări spirituale obiectivate în date de experiență subiectivă, ceea ce poate conduce la transformarea acestora în convingeri și motivații pentru acțiune. Așa cum ele apar transfigurate prin gîndurile, sentimentele, motivațiile și opțiunile indivizilor, elementele conștiinței sociale conturează o configurație spirituală cu o structură și funcționalitate specifică, și care, la rîndul ei, își pune o pu-

Scanned with OKEN Scanner

ternică amprentă asupra conștiinței și comportamentului fiecărui individ. Tocmai acest considerent l-a avut în vedere Marx atunci cînd sublinia că, pentru oricare om, „*manifestarea lui de viață, chiar dacă nu apare sub forma directă a unei manifestări de viață colective, săvîrșită împreună cu alții, este... o manifestare și afirmare a vieții sociale*"[2]. Procesul de socializare mereu deschis, prin care omul interiorizează valori, norme, idealuri caracteristice vieții spirituale a epocii sale, exteriorizîndu-le prin conduită și acțiune, transformă individualitatea biopsihică în personalitate socio-spirituală. Din punct de vedere genetic, conștiința socială este un rezultat al obiectivărilor istorice, „cristalizate", al conștiințelor individuale, iar din punct de vedere funcțional, ea se manifestă numai prin conștiințele indivizilor. Conștiința socială, în calitate de constituent al „mediului social" (ca obiectivare în creații cultural-artistice, științifice, filosofice) și prin care individul se socializează, se prezintă deci ca premisă și factor al formării și dezvoltării conștiinței individuale.

Conștiința se manifestă (la nivel individual și colectiv) și sub forma *conștiinței de sine*, a capacității pe care o dobîndește individul (colectivitatea) de a reflecta și evalua propria existență (individuală și socială). *Conștiința de sine individuală* se constituie treptat în procesul socializării individului în raport cu sistemul de valori și norme socio-culturale dominante în grup și în societatea globală. Este facultatea individului prin care acesta dobîndește conștiința valorii și intereselor proprii, a locului și rolului pe care îl are în mediul natural și social în care trăiește, prin care înțelege semnificațiile și consecințele acțiunilor sale. Conștiința de sine individuală reflectă statutul familial, profesional, civic, organizațional și rolurile persoanei în decursul vieții, exprimate în stima de sine, în atitudini, opinii, comportamente, acțiuni, în totalitatea relațiilor cu alții. Ea, totodată, permite individului să domine în planul gîndirii condiția sa prezentă și să se afirme ca o ființă liberă, fiind condiția esențială a activismului, a selectivității valorice și intervenției creative în mediu. Prins în istoria societății sale, individul are dorințe și aspirații care se inserează într-o mișcare ce-l depășește, dar la care vrea să ia parte personal. Conștientizarea acestei mișcări îi permite să se recunoască pe el însuși, în același timp ca ființă liberă și totodată dependentă, prin intermediul societății și al epocii sale, de întreaga omenire. Ca atare, conștiința de sine a individului capătă sens și finalitate numai în cadrul colectivității. În raporturile sale cu mediul social, individul operează o selectare a valorilor societății, ale clasei căreia îi aparține sau la care aderă, valori pe care le asimilează în structura proprie. Astfel, el trăiește și acționează avînd conștiința apartenenței la un grup social și la o structură socio-culturală proprie grupului respectiv. Prin aceasta, conștiința de sine a individului se inserează în conștiința de grup, de clasă, de comunitate (a poporului, a națiunii, a umanității).

Conștiința de sine colectivă se caracterizează prin conștientizarea intereselor, scopurilor, valorilor unei colectivități, a rolului și a perspectivelor acesteia. De exemplu, clasa ca mediu social ai cărei membri au devenit conștienți de situația lor în producție, de dependența ori dominația lor, marchează, pe de o parte, comportamentele membrilor săi, motivațiile

[2] K. Marx, *Manuscrise economico-filosofice*, în K. Marx, Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, Editura Politică, București, 1968, p. 576.

Scanned with OKEN Scanner

lor, modul de a-şi reprezenta societatea, concepţia lor despre lume, iar pe de altă parte, este marcată de gradul de conştientizare de către membrii săi a statutului propriu clasei respective.

Conştiinţa de sine colectivă are mai multe niveluri de manifestare grupală sau comunitară. Dintre acestea desprindem cîteva mai importante : a) *conştiinţa de clasă* exprimă sentimentul apartenenţei la o clasă socială, împărtăşirea viziunii sale asupra lumii, mentalităţilor, tradiţiilor, intereselor şi scopurilor acelei clase (ea se formează şi se dezvoltă pe măsură ce clasa respectivă dobîndeşte un profil tot mai distinct, îşi făureşte şi promovează o ideologie proprie pe baza căreia îşi orientează activitatea social-politică practică) ; b) *conştiinţa poporului* se prezintă ca sinteză a ideilor şi sentimentelor ce configurează fizionomia spirituală specifică unui anumit popor (ea se făureşte şi se consolidează treptat, ca o conştiinţă de sine asupra originii, continuităţii şi destinelor istorice comune, asupra valorilor şi tradiţiilor proprii, a individualităţii sale distincte în diversitatea popoarelor) ; c) *conştiinţa naţională* redimensionează conştiinţa de sine a poporului, purtînd însemnele epocilor şi evenimentelor istorice ce au contribuit la formarea conştiinţei apartenenţei la o comunitate naţională bazată pe comuniune de viaţă economică, limbă, cultură şi teritoriu, tradiţii de luptă socială pentru păstrarea şi afirmarea fiinţei proprii.

Conştiinţa socială se structurează prin modalităţi diferite de raportare la existenţa socială, cu preponderenţa fie a componentelor care ţin de psihicul social (stări de spirit, mentalităţi, aspiraţii etc.), fie a componentei sale ideologice. Criteriul utilizat pentru surprinderea structurii „în adîncime" a conştiinţei sociale ne permite să surprindem două niveluri relativ distincte (dar aflate în interacţiune) de reflectare a existenţei sociale în conştiinţa socială : conştiinţa *comună* şi conştiinţa *sistematică*.

Conştiinţa comună reprezintă nivelul conştiinţei sociale, în care are o deosebită însemnătate experienţa trăită, imediată, izvorîtă din activitatea cotidiană, din contactul direct cu lumea, ceea ce explică şi ponderea mare a elementelor intuitive şi afective. Ea se referă deci la modalitatea de trăire şi reflectare a existenţei sociale de către oameni (grupuri sociale) prin ceea ce putem numi *psihicul social*[3], concretizîndu-se în stări de spirit colective, motivaţii, mentalităţi, stereotipii, obiceiuri, prejudecăţi, opinii, năzuinţe şi aspiraţii care se exprimă în opţiuni valorice şi în atitudini, în modul de comportare a grupurilor sociale sau colectivităţilor umane. Psihicul social reprezintă o formă preponderent spontană de reflectare în conştiinţa oamenilor a realităţii sociale, fiind influenţat de o serie de factori printre care cel mai important este poziţia de clasă. Engels, de exemplu, în lucrarea sa *Situaţia clasei muncitoare în Anglia*, face prima descriere marxistă a psihicului politic al proletariatului, relevînd trăsături ca : revolta faţă de asupritori, solidaritatea, colectivismul etc. Mediul, împrejurările sociale concrete potenţează, activează (sau inhibă) şi direcţionează componentele psihicului individual, le subsumează unor interese determinate, imediate sau de perspectivă, conferindu-le particularitatea de fenomene psihosociale, de grup sau colective, temporare sau de lungă durată. Psihicul social se manifestă ca o dominantă într-o mare masă de va-

[3] Studiul specializat al psihicului social face obiectul unei discipline constituite relativ recent, şi anume *psihologia socială*.

Scanned with OKEN Scanner

riabile relativ independente, astfel încît societatea „nici pe un plan psihologic nu se restrînge la suma aritmetică a psihologiilor individuale, la rezultanta mecanică a unor acțiuni desfășurate la un loc, fără o legătură structurală între ele. În afară de scopurile, acțiunile și eforturile personale, apar scopurile comune, acțiunile și eforturile sociale, colaborările, cooperările care dau oamenilor o psihologie de grup, cu funcții și mecanisme deosebite de ale psihologiei individuale"[4].

Cercetările din domeniul antropologiei culturale, psihosociologiei, istoriei culturii etc. relevă importanța cunoașterii psihicului social în procesul de „refacere" a orizontului de realitate al oamenilor. La Mircea Eliade termenul de „opacitate semantică" semnifică tocmai faptul că orice document, chiar contemporan, este „spiritual opac" cîtă vreme nu ajungem să-l descifrăm, integrîndu-l într-un sistem de semnificații. „*O unealtă preistorică sau contemporană nu poate să releve decît intenționalitatea sa tehnologică ; tot ceea ce producătorul sau posesorii ei au gîndit, au simțit, au imaginat, au sperat în relație cu ea ne scapă*"[5].

Conștiința comună a constituit, mai ales în epocile anterioare, baza activității sociale curente. De aceea Lenin arăta că masele abordează problemele în mod practic, raportîndu-se inițial la existența socială prin „conștiința de masă", fără medierea unor principii teoretico-ideologice. Deși acest nivel al conștiinței sociale se întemeiază pe anumite trăsături general umane ale psihicului social, conținutul său prezintă o mobilitate accentuată, întrucît reprezintă reacția cea mai vie, cvasispontană a colectivității umane, a generațiilor, grupurilor, la diversele aspecte concrete ale relațiilor sociale care le afectează direct interesele și aspirațiile.

Conștiința sistematică reprezintă nivelul superior de reflectare a existenței sociale. Ea cuprinde idei, principii, concepții (corelate frecvent cu valori și norme) sistematizate în teorii, doctrine, coduri (morale sau juridice) sau chiar în sisteme ideologice (cum sînt programele de acțiune politică ale partidelor). Conștiința sistematică se constituie ca rezultat al unor elaborări teoretice sau teoretico-ideologice, implicînd variate tipuri de raționalitate și îndeplinind complexe funcții cognitive, apreciative și normative, diferențiate în raport cu specificul formelor conștiinței sociale. Ea nu se constituie în mod nemijlocit la nivelul masei de indivizi ce alcătuiesc colectivitatea, ci este elaborată de anumiți exponenți specializați ai unui grup social sau comunități umane, fiind apoi difuzată și propagată în colectivitate prin intermediul instituțiilor. Coerența și sistematicitatea îi conferă o anumită stabilitate, o relativă autonomie structurală și funcțională, un rol prospectiv și orientativ în activitatea socială practică.

În virtutea interdependenței dintre nivelul conștiinței comune și cel al conștiinței sistematice, în structura conștiinței sociale interacționează manifestări afectivo-dezideratives colective, mentalități și convingeri, diverse tipuri de raționalitate (științifică și ideologică), concepții și sisteme teoretice cu valoare explicativă și predictivă (dar și cu temeiuri și finalități axiologice — aspirații, scopuri, idealuri). Toate aceste componente nu sînt delimitate strict unele de altele. Fie-

---

[4] M. Ralea și T. Hariton, *Sociologia succesului*, Editura Științifică, București, 1962, p. 505.

[5] M. Eliade, *Istoria credințelor religioase*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 5.

Scanned with OKEN Scanner

care în parte și toate împreună reprezintă expresia structurării complexe a uneia și aceleiași conștiințe sociale. Abordarea filosofică totalizatoare a conștiinței sociale impune luarea în considerare nu numai a structurii ei „pe verticală" (prin evidențierea corelației dintre cele două niveluri înainte menționate), ci și a structurii acesteia printr-un decupaj „pe orizontală" apt să reliefeze configurațiile sale funcționale distincte sau, altfel spus, *formele* istoricește structurate ale conștiinței sociale și raporturile dintre ele.

Formele conștiinței sociale se disting după mai multe criterii : a) *domeniul* de existență pe care îl reflectă cu precădere ; b) *modalitatea* în care reflectă, transfigurează, semnifică domeniul de existență la care se raportează ; c) *funcțiile* pe care le îndeplinesc în ansamblul vieții spirituale a societății. Cu ajutorul acestor criterii putem desprinde *forme* distincte ale conștiinței sociale ; ele trebuie însă înțelese în *unitatea* integrativă prin care conștiința socială ființează. Formele conștiinței sociale sînt : conștiința politică, conștiința juridică, conștiința morală, conștiința filosofică, conștiința științifică, conștiința artistică și conștiința religioasă. Fiecare dintre ele cuprinde — în grade diferite — elemente ce țin atît de nivelul nesistematic cît și de cel sistematic al conștiinței sociale. Aceste forme se constituie și se manifestă în și prin ansamblul structurat al conștiinței sociale, ca sistem deschis, în care componentele sînt relativ autonome, influențîndu-se și evoluînd în interdependență, sub imperiul cerințelor istoricește determinate ale existenței sociale.

În ansamblul conștiinței sociale, un rol deosebit de important îl are *ideologia*[6]. Ea nu reprezintă un nivel aparte al conștiinței sociale sau un domeniu de sine stătător al vieții spirituale, ci ține preponderent de conștiința sistematică, fiind parte integrantă a acesteia (deși cuprinde anumite elemente și sensuri care aparțin conștiinței nesistematice). Au caracter ideologic doar acele idei și concepții care se prezintă în variante de clasă. De aceea, nu putem vorbi de caracter ideologic în cazul teoriilor sau ideilor din matematică, din științele naturii sau din științele tehnice, care nu sînt legate de interesele unor clase sau grupuri politice determinate. Ideologia poate fi considerată ca o matrice de structurare a creațiilor spirituale, ca fundament al unor orientări culturale, curente de idei sau mișcări sociale, ca o dimensiune esențială a sistemului de convingeri (politice, filosofice, morale, estetice) ce orientează atitudini, comportamente ale unui grup social.

Conceptul de *ideologie* — și îndeosebi problema caracterului adecvat sau inadecvat din punct de vedere cognitiv al ideologiei — ocupă un loc important în dezbaterile teoretico-filosofice contemporane[7]. Cele mai multe dintre pozițiile ce se afirmă în legătură cu sensul și semnificația ideologiei au la bază interpretarea operei lui Marx și Engels, în care termenul de ideologie este definit, în funcție de context, în două accepții : a) ca falsă conștiință ; în acest sens restrîns — utilizat pentru critica și depășirea idealismului istoric — ideo-

[6] Termenul provine de la *eidos* — „imagine" și *logos* — „disciplină". Destutt de Tracy a folosit pentru prima oară termenul de ideologie în lucrarea : *Elements d'idéologie* (1804), cu sensul de „știință a ideilor", un sens pozitiv, deși total diferit de cel folosit în zilele noastre.

[7] În gîndirea filosofică și sociologică nemarxistă o contribuție aparte la reelaborarea conceptului de ideologie a adus-o K. Mannheim (*Ideologie und Utopie*, 1952).

logia desemnează doar ideile și concepțiile care reflectă realitatea prin prisma unor interese de clasă deformante ; b) ca ansamblu de idei corelate genetic și funcțional structurii grupale a societății. În acest sens larg — utilizat, de exemplu, cînd vorbim despre opoziția între ideologia politică a clasei muncitoare și cea a burgheziei — este vizată doar condiționarea socială a ideilor, în genere, astfel încît, în funcție de raportul dintre interesele de clasă exprimate și tendințele obiective ale dezvoltării sociale, o ideologie poate fi științifică sau mistificatoare, progresistă sau conservatoare.

Marx și Engels au făcut numeroase referiri la geneza socială a ideologiei ca falsă conștiință, arătînd că ea rezultă, în primul rînd, din deosebirea (ce scapă conștiinței) dintre procesul real de viață și cel gîndit sau trăit de oameni, dintre scopurile lor ideale și mobilurile lor reale. Pentru descifrarea acestora din urmă trebuie dezvăluite cauzele sociale profunde, prin acțiunea cărora ideologia, în toate formele ei, apare ca un produs al istoriei reale. Recurgînd la o sugestivă comparație, Marx scria : *„după cum în viața particulară se face o distincție între ceea ce crede și spune un om despre sine și ceea ce este și face în realitate, cu atît mai mult trebuie să facem o distincție, atunci cînd este vorba de lupte istorice, între frazeologia și iluziile partidelor și adevărata lor natură, și adevăratele lor interese, între ce își închipuie că sînt, de ceea ce sînt ele în realitate"*[8]. Inițial, ideologia avea — așa cum s-a arătat — sensul de subiectivitate de clasă, opusă obiectivității științifice. Marx și Engels au atras însă atenția asupra faptului că orice ideologie conține un anumit grad de obiectivitate, nu este în întregime falsă ; ea este adevărată în măsura în care corespunde situației reale a clasei care a generat-o și este falsă în măsura în care este proclamată universal valabilă, imparțială.[9]

Abordînd ideologia într-un sens mai cuprinzător — ca ansamblu de idei ratașate genetic și funcțional structurii grupate a societății — Marx și Engels au argumentat că nu orice ideologie este în mod intrinsec mistificatoare, că atunci cînd reflectă existența socială prin prisma unor interese ale claselor progresiste ce coincid tendențial cu legitatea socială, ea poate oferi o cunoaștere și o valorizare care permit orientarea adecvată a acțiunii umane. În prelungirea pătrunzătoarelor analize efectuate de Marx se poate da o caracterizare a ideologiei, fie genetică (cuprinde idei și opinii asupra problemelor sociale care se formează sub influența intereselor unei clase sociale determinate), fie *funcțională* (opiniile și ideile respective servesc la apărarea intereselor de clasă date). Într-o perspectivă concomitent genetică și funcțională, ideologia cuprinde opinii și idei asupra problemelor puse de obiectivul urmărit în dezvoltarea socială, opinii și idei care se formează pe baza intereselor de clasă determinate și servesc pentru a le apăra. Ideologia se constituie avînd la bază năzuințe și aspirații apărute sub influența activității practice nemijlocite a grupurilor sau claselor sociale. Cei care elaborează doctrinele ideologice propriu-zise ordonează și structurează ideatic aceste aspirații, năzuințe, opțiuni valorice în cadrul unui sistem, făurind o doctrină închegată. Ideolo-

[8] Karl Marx, *Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere alese*, vol. 1, București, Editura Politică, 1966, p. 230.

[9] K. Marx, Fr. Engels, *Ideologia germană*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Editura Politică, 1958, p. 18–28.

Scanned with OKEN Scanner

gia este deci, în același timp, o operă colectivă și individuală. Nivelul teoretic al structurilor abstracte, al ideilor coerente difuzează în cel al reprezentărilor, stărilor sensibile, reacțiilor, și invers, acesta trece constant în cîmpul elaborărilor teoretice. Ideologia prezintă, dintr-o altă perspectivă, ca un „*aspect codificat al culturii, un ansamblu de sisteme de reprezentări și de valori, de modele, de norme ; ea corespunde unui proces de dominanță în interiorul culturii*"[10].

În latura ei interpretativă, ideologia, pornind de la explicarea situației sociale asupra căreia intenționează să acționeze, formulează scopuri și mijloace de acțiune. Prin componenta ei valorico-normativă, ideologia își transferă și obiectivează semnificațiile în viața practică. Ea reprezintă un instrument de acțiune socială în sensul unor interese precise. Reprezentînd conștientizări ale intereselor fundamentale ale claselor și grupurilor sociale, ideologia cuprinde idealurile, opțiunile și scopurile exprimate ca programe și „coduri" ce reglementează acțiunile și comportamentele. Ideologia exercită astfel o relevantă funcție *normativă*. Exprimînd aria intereselor, scopurilor, valorilor, normelor de acțiune — de la cele politice la cele etice — ideologiile, o dată create, se impun clasei cu forța unor fenomene obiective, întrucît „sînt obiecte culturale percepute — acceptate — suportate și acționează funcțional asupra oamenilor printr-un proces care lor le scapă"[11].

Influența ideologiei în funcționarea relațiilor sociale depinde de conținutul ei de clasă, de structurile ei specifice, de modul în care ea răspunde problemelor majore ale formațiunii sociale, de gradul ei de adecvare la realitatea socială. Se poate realiza o concordanță tendențială între poziția socială a clasei într-o formațiune dată și ideologia în care această poziție își găsește expresia : această concordanță își are întemeierea obiectivă în coincidența dintre interesele fundamentale ale clasei — este cazul proletariatului — și legitățile obiective ale progresului social. G. Lukács releva această situație istorică nouă a proletariatului, prin aceea că „*el primește arma cea mai ascuțită din mîinile științei adevărate, ale concepției clare asupra realității, în vederea acțiunii. În timp ce în luptele de clasă ale trecutului, ideologiile cele mai diferite, formele religioase, morale sau altele, ale «falsei conștiințe» erau decisive, lupta de clasă a proletariatului, războiul de emancipare a ultimei clase oprimate, au găsit, în dezvăluirea adevărului, atît strigătul său de război cît și arma sa cea mai eficace*"[12].

În ansamblul ideologiei marxiste, un loc central îl deține concepția filosofică despre lume și viață, materialismul dialectic și istoric. Prin concordanța ce o realizează între cercetarea tendințelor obiective ale existenței și formularea proiectelor și idealurilor, între abordarea științifică a societății și promovarea valorilor umaniste[13],

---

[10] P. H. Chombart de Lauwe, *Cultura și puterea*, Editura Politică, 1982, București, p. 79.

[11] L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Editura Politică, București, 1970, p. 59.

[12] G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Edition de Minuit, Paris, 1960, p. 258–259.

[13] Adepții doctrinei „dezideologizării (R. Aron, D. Bell, S. M. Lipset ș.a.) revendică, de pe pozițiile obiectivismului și scientismului neopozitivist, eliminarea din filosofie și științele sociale a elementelor apreciative ideologice, afirmînd un pretins proces de „sfîrșit al ieologiei", de dezideologizare a vieții social-politice. Pornindu-se de la postulatul neopozitivist al caracterului non-cognitiv al judecăților de valoare, se ajunge la fetișizarea științei sociale empiriste, eliberate de valori, decretîndu-se că, în orientarea

Scanned with OKEN Scanner

concepția filosofică inițiată de Marx constituie axul structurant al ideologiei revoluționare a clasei muncitoare. Diferită radical de ideologia burgheză atît prin fundamentele sale cognitive, cît și prin noul sistem de valori pe care-l include, această ideologie este componenta esențială care conferă conștiinței sociale socialiste notele sale definitorii și rolul său deosebit în viața socială.

2. Raportul dintre existența socială și conștiința socială

Structura și dinamica conștiinței sociale nu pot fi înțelese decît dacă luăm în considerare raportul dialectic dintre existența socială și conștiința socială, exprimat prin rolul determinant al existenței sociale, independența relativă a conștiinței sociale și influența pe care aceasta o exercită, la rîndul ei, asupra existenței sociale.

Delimitîndu-se de concepțiile idealiste cu privire la societate, Marx afirma că *„nu conștiința oamenilor le determină existența, ci dimpotrivă existența lor socială le determină conștiința"*[14]. Determinarea conștiinței sociale de către existența socială este privită, desigur, într-un sens foarte general, întrucît Marx nu stabilește un raport de producere directă între lumea formelor și conținuturilor conștiinței și structura economică (așa cum deseori i s-a reproșat pe nedrept), ci subliniază că totalitatea existenței sociale, în care economicul și neeconomicul se întrepătrund pe fondul priorității factorului economic, constituie referențialul de ultimă instanță prin care putem explica notele caracteristice ale conștiinței sociale și transformările care au loc în viața spirituală a societății.

Engels a criticat în repetate rînduri și a respins vulgarizările deformatoare ale concepției lui Marx, precizînd că *„potrivit concepției materialiste a istoriei, factorul hotărîtor în istorie este, în ultimă instanță, producerea și reproducerea vieții reale... ; dacă cineva denaturează această aserțiune, susținînd că factorul economic este singurul hotărîtor, preface teza de mai sus într-o frază goală, abstractă și absurdă"*[15]. De altfel, prioritatea ontologică a existenței sociale, accentuată de Marx, *„nu presupune un raport ierarhic"*[16], nu minimalizează importanța factorilor subiectivi, ci doar explică semnificația acestora, luînd în considerație faptul că nu putem explica structura și funcționalitatea conștiinței sociale prin ea însăși. Conștiința socială reprezintă o reflectare complexă, mediată și transfigurată a existenței sociale. Delimitarea netă față de idealism apare prin argumentarea modu-

---

acțiunii sociale, aceasta ar fi luat locul ideologiei, deschizînd o eră nouă, științifică, în care opțiunile ideologice dispar, fiind aduse în prim-plan problemele tehnice. Teza „dezideologizării" este o expresie a slăbiciunii ideologiei burgheze și a tendinței de a bara influența crescîndă a ideologiei revoluționare a clasei muncitoare. În fond, teza „dezideologizării" se auto-condamnă, deoarece chiar ea exprimă o ideologie *„Teza sfîrșitului ideologiei a constituit o parte componentă a ideologiei tehnocratice"* (A. W. Gouldner, *The Dialectics of Ideology and Technology*, The Seabury Press, New-York, 1976, p. 247).

[14] K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice. Prefață*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 13, Editura Politică, București, 1962, p. 9.

[15] Fr. Engels, *Scrisoare către J. Bloch*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere alese*, vol. 2, Editura Politică, București, 1967, p. 459.

[16] G. Lukács, *Ontologia existenței sociale*, vol. I, Editura Politică, București, 1982, p. 418.

Scanned with OKEN Scanner

lui cum existența socială ne permite să înțelegem structurarea formelor conștiinței sociale, conținutul istoricește condiționat al ideilor filosofice, teoriilor științifice sau creațiilor artistice, natura contradicțiilor din viața spirituală a societății (care constituie o expresie transfigurată a contradicțiilor din existența socială), precum și tendința generală a transformărilor care au loc în planul conștiinței sociale. Tocmai materialismul istoric ia în considerație interacțiunea factorilor obiectivi și subiectivi, acordînd o importanță deosebită influenței conștiinței politice, morale, filosofice, științifice sau artistice în funcționarea unui sistem social global și, cu atît mai mult, în transformarea revoluționară a societății. De altfel, limita principală a interpretărilor idealiste în filosofia socială nu rezultă din faptul că scot în evidență importanța dimensiunii spirituale, ci din faptul că o consideră unică sau primordială. Impasurile teoretice ale filosofiei sociale idealiste își au originea în opunerea abstractă a materialului și spiritualului, a naturalului și socialului, în virtutea căreia legăturile dialectice reale sînt rupte, iar specificul existenței sociale scapă unei înțelegeri adecvate. Marx prevenea împotriva acestor erori, arătînd că *„oamenii își făuresc ei înșiși istoria, dar și-o făuresc nu după bunul lor plac și în împrejurări alese de ei, ci în împrejurări care există independent de ei, împrejurări date și moștenite din trecut"*[17].

Existența socială trebuie înțeleasă în dinamica ei, ca rezultat al unor cerințe obiective ce se realizează prin instituiri teleologice inițiate de conștiință și obiectivate în acțiune[18]. În acțiunea lor practică, *„oamenii, dezvoltînd producția lor materială și relațiile lor materiale, modifică odată cu această realitate a lor și gîndirea lor și produsele gîndirii lor"*[19]. Dovada cea mai elocventă în acest sens o constituie *caracterul concret-istoric al conștiinței sociale*, al cărei conținut corespunde unei anumite epoci istorice, aparține unei colectivități determinate, reflectă raporturile acesteia cu natura și raporturile sociale materiale dintre oameni într-o societate dată.

Deosebirile dintre mentalități, obiceiuri, criterii de valorizare, moduri de gîndire ș.a. ale diferitelor clase sociale sau comunități umane nu pot fi explicate decît prin intermediul activităților, relațiilor și proceselor obiective care definesc existența socială. Această teză fundamentală a materialismului istoric contribuie și la reliefarea, la explicarea *caracterului de clasă* al conștiinței sociale, îndeosebi al manifestărilor ei cu un pronunțat caracter ideologic. Acest caracter de clasă își pune în mod diferențiat amprenta asupra formelor conștiinței sociale, în funcție de interacțiunile acestora cu baza economică ; el apare mai accentuat în conștiința politică, juridică, morală, dar este prezent — prin diverse medieri — și în celelalte forme (în științele sociale în mod nemijlocit).

Relația de determinare a conștiinței sociale de către existența socială nu exprimă un raport cauzal liniar, ci unul extrem de complex care nu poate fi înțeles fără recunoașterea unei *relative independențe a conștiinței sociale* față de viața materială a societății. În gradul și amplitudinea

---

[17] K. Marx, *Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere alese*, vol. 1, *ed. cit.*, p. 207.

[18] S-ar putea spune că, dacă prin interiorizarea unor determinații obiective *„facem ca lumea să intre în conștiință"*, prin acțiune *„facem să intre conștiința în lume"* (C. Tatsos, *Filosofia socială a vechilor greci*, Editura Univers, București, 1979, p. 2).

[19] K. Marx, Fr. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, vol. 3, *ed. cit.*, p. 27.

Scanned with OKEN Scanner

acestei autonomii își găsesc expresia intercondiționarea dialectică a formelor conștiinței sociale, precum și intercondiționarea conștiinței sociale în ansamblu cu existența socială, ceea ce face ca în raporturile lor să apară multiple medieri reciproce. În acest sens, Marx și Engels arătau în *Ideologia germană* că, la început, cînd producția ideilor, a reprezentărilor, a conștiinței se împletește direct cu activitatea materială, între gîndire, reprezentări, legături spirituale, pe de o parte, și viața materială a oamenilor, pe de altă parte, nu intervine încă nici o mediere, dar ulterior *„conștiința își poate închipui, într-adevăr, că este altceva decît cunoașterea practicii existente..., din acel moment conștiința este în stare să se emancipeze de lume și să treacă la construirea teoriei «pure», a teologiei, filosofiei, moralei etc. «pure»"*[20]. Tocmai mediile complexe ale conștiinței sociale în raporturile ei cu existența, mișcarea proprie a conștiinței, autonomia ei relativă, provoacă iluzia că ideea este factorul determinant al istoriei, iluzie ce a stat la baza constituirii teoriilor idealiste cu privire la viața socială.

Analizînd cu subtilitate mecanismele obiective ale dezvoltării sociale, Marx și Engels au evidențiat *cauzele* care fac posibilă independența relativă a conștiinței sociale față de existența socială.

Principala cauză o constituie filiația istorică, elementul de *continuitate* în dezvoltarea unor idei, în perpetuarea unor tradiții, obiceiuri etc., faptul că produse ale conștiinței sociale proprii unei anumite etape sau formațiuni sociale sînt conservate și continuă să satisfacă și cerințe ale unei epoci următoare. O astfel de continuitate, în diverse modalități, caracterizează atît evoluția de ansamblu a vieții spirituale a societății, cît și diferitele ei domenii. În acest sens, Engels arăta că *„filosofia fiecărei epoci, ca domeniu deosebit al diviziunii muncii, are ca premisă un anumit material ideologic, care i-a fost transmis de premergătorii ei și de la care pornește. Iată de ce țări rămase în urmă din punct de vedere economic pot să aibă în filosofie rolul vioriu întîi"*[21]. Continuitatea conferă însă doar o independență *relativă* fiecărei forme a conștiinței sociale, deoarece, în ultimă instanță, existența socială condiționează ce *anume* se preia cu precădere din ideile anterioare și *în ce direcție* este fructificată această moștenire spirituală.

O altă cauză a independenței relative a conștiinței sociale față de existența socială rezidă în *interacțiunea* dintre formele conștiinței sociale, în influența lor reciprocă. În virtutea faptului că fiecare formă a conștiinței sociale beneficiază de modalități specifice de reflectare, de elaborare, de creație, în care intervin principii intrinseci, trebuie avute în vedere și raporturile lor diferite față de existența socială. Rolul determinant, în ultimă instanță, al existenței sociale asupra unor forme ale conștiinței sociale, se exercită prin intermediul altor forme ale conștiinței sociale mai direct legate de baza economică. Referindu-se la conștiința filosofică, la conștiința artistică sau la cea religioasă, Engels arăta că *„supremația pe care o are în cele din urmă dezvoltarea economică și în aceste domenii este pentru mine de netăgăduit, dar aceasta are loc în cadrul condițiilor dictate de însuși domeniul respectiv :*

---

[20] K. Marx, Fr. Engels, *Ideologia germană*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, *ed. cit.*, p. 32.

[21] Fr. Engels, *Scrisoare către C. Schmidt*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere alese*, în două volume, vol. 2, Editura Politică, București, 1967, p. 467.

Scanned with OKEN Scanner

în filosofie, de pildă, prin acțiunea unor influențe economice (care în majoritatea cazurilor nu acționează iarăși decît deghizate în veșmînt politic etc.) asupra materialului filosofic existent, transmis de premergători. Economia nu creează aici nimic a novo, dar ea determină felul modificării și dezvoltării materialului ideologic preexistent, însă și aceasta, în majoritatea cazurilor, în mod indirect, dat fiind că reflectările politice, juridice, morale sînt acelea care exercită cea mai mare înrîurire directă asupra filosofiei"[22]. Tot datorită relativei autonomii a conștiinței sociale, în epoci istorice diferite, în funcție de interesele și idealurile clasei dominante, anumite forme pot dobîndi un rol preponderent : filosofia în Grecia antică, religia în Evul mediu, arta în perioada Renașterii, pentru ca pe măsura maturizării epocii moderne să crească rolul conștiinței politice și, totodată, importanța științei în registrul polimorf al conștiinței sociale.

Varietatea ritmurilor de evoluție a conștiinței sociale și a formelor acesteia reprezintă o altă cauză a relativei sale autonomii. La o analiză mai atentă, această varietate reliefează două tendințe principale opuse : tendința conștiinței sociale, a unor laturi ale ei de rămînere în urmă față de transformările din existența socială și, totodată, tendința contrarie de a anticipa, de a devansa condițiile și nivelul de dezvoltare a existenței sociale, de a prefigura (prin valori, scopuri, idealuri) dezvoltări posibile și dezirabile.

Factorii care conferă independența relativă conștiinței sociale se cer examinați în contexte social-istorice concrete, prin raportarea lor la ansamblul vieții spirituale a societății : nu toate elementele constitutive ale conștiinței sociale manifestă simultan aceeași tendință și în același grad. Ele se cer examinate atît din punctul de vedere al conținutului conștiinței sociale, cît și al sferei de cuprindere a acesteia, prin raportare la membrii unui grup social sau la întreaga societate.

Independența relativă a conștiinței sociale față de existența socială întemeiază posibilitatea *rolului activ al conștiinței sociale* asupra dezvoltării societății. Conștiința socială se prezintă ca o variabilă a sistemului social, cu intervenție activă în structurarea și devenirea lui istorică. Rolul important al conștiinței sociale se relevă prin raportarea la acțiunea socială, la practica social-istorică, întrucît aici se deslușește forța mobilizatoare, dinamizatoare a ideilor și convingerilor înaintate, capacitatea acestora de a călăuzi acțiunile sociale transformatoare.

Abordarea structurii complexe a conștiinței sociale pe niveluri și forme oferă perspectiva necesară pentru înțelegerea tezei conform căreia *rolul activ* al conștiinței sociale nu se reduce doar la influența pe care o au ideile, teoriile, doctrinele în viața socială, ci vizează și incidențele psihicului social, ale opiniilor, atitudinilor, stărilor de spirit ce exprimă nemijlocit interacțiunea dintre necesitatea obiectivă și gradul de conștientizare a acesteia. Rolul conștiinței sociale este condiționat de o serie de factori obiectivi și subiectivi, care fac ca el să capete sensuri și intensități diferite într-o orînduire sau alta și chiar în cadrul aceleiași formațiuni sociale. El depinde preponderent de caracterul formațiunii sociale, de tipul de relații existente în sistemul producției materiale. Ideile politice, filo-

[22] *Idem.*

Scanned with OKEN Scanner

sofice, morale – de exemplu – pot avea fie un caracter progresist, fie unul retrograd, după cum promotorii lor sînt clase sau categorii sociale interesate în transformări revoluționare sau, dimpotrivă, sînt clase conservatoare. Intervenția conștiinței ca factor activ al dezvoltării existenței se manifestă în toate formațiunile sociale. Este însă evident că, într-o societate care își stăpînește progresiv devenirea, care se dezvoltă în mod conștient – cum este societatea socialistă – conștiința socială este solicitată mai amplu și mai intensiv decît în orînduirile anterioare.

3. Corelația dialectică „existență socială – conștiință socială" în procesul făuririi noii orînduiri în țara noastră

Procesele revoluționare din socialism pun în evidență însemnătatea hotărîtoare a acțiunii de transformare radicală a existenței sociale, respectiv de creare a unui nou tip de relații de producție, a unei baze tehnico-materiale moderne, a unei noi structuri sociale și, deopotrivă – ca o condiție a edificării și perfecționării noii orînduiri – a formării și afirmării conștiinței socialiste. Dezvoltarea conștiinței sociale socialiste este necesară și întrucît noua structură a existenței sociale, natura relațiilor dintre diversele componente ale vieții economico-sociale presupun nu numai cunoașterea și înțelegerea tendințelor obiective, ci și lărgirea participării maselor la luarea deciziilor în cunoștință de cauză, ca atare, amplificarea rolului conștiinței sociale. De aceea, partidul nostru este continuu preocupat de dezvoltarea conștiinței socialiste, de creșterea rolului factorului conștient în acțiunea socială.

Constelația raporturilor dintre existența socială și conștiința socială (rolul determinant, în ultimă instanță, al existenței sociale, independența relativă și rolul activ al conștiinței sociale asupra existenței) se manifestă în condițiile socialismului cu note inedite.

Revoluționarea conținutului conștiinței sociale (atît la nivelul cunoașterii și al valorilor interiorizate, cît și la cel al obiectivării lor prin acțiune) este posibilă numai pe temeiul revoluționării existenței sociale. Pornind de la rolul primordial al factorilor obiectivi, materiali în geneza și dezvoltarea socialismului, de la faptul că activitatea de producere a bunurilor materiale și a valorilor spirituale constituie baza formării profilului spiritual al oamenilor, Partidul Comunist Român a fundamentat ideea după care în munca politico-educativă de modelare a conștiinței socialiste trebuie să se pună *„un accent mai puternic pe înțelegerea rolului de proprietar, producător și beneficiar al oamenilor muncii, pe necesitatea apărării și dezvoltării continue a proprietății socialiste, ca fundament al egalității sociale, al făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și a comunismului"*[23].

Înțelegerea complexă, dialectică a raportului dintre existența și conștiința socială în condițiile socialismului are atît o semnificație teoretică cît și una practică, prevenind împotriva oricăror tendințe de îngustime „economistă", „practicistă" în explicarea determinismului vieții sociale și, ca urmare, de subapreciere a rolului conștiinței și, implicit, a activității de educare comunistă a oamenilor muncii.

[23] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 25, Editura Politică, București, 1983, p. 47–48.

Scanned with OKEN Scanner

Formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste reprezintă, așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, un proces complex, care *„implică atît cunoașterea temeinică a ceea ce este valoros în domeniul culturii, științei și tehnicii contemporane, stăpînirea deplină a profesiunii, cît și însușirea concepției filosofice despre lume și societate a partidului nostru — materialismul dialectic și istoric —, formarea unei atitudini cetățenești înaintate. Acestor cerințe fundamentale, care se condiționează și se influențează reciproc, trebuie să le răspundă astăzi — în condițiile societății moderne — întreaga muncă de educație desfășurată de partidul și statul nostru"*[24]. Din această perspectivă, apare o delimitare netă față de orice înțelegere unilaterală, simplificatoare a conștiinței socialiste, întrucît calitățile moral-politice înaintate nu pot fi detașate de orizontul cultural, de pregătirea profesională temeinică, după cum asimilarea cunoștințelor ar conduce la un tehnicism îngust și sterp dacă nu s-ar grefa pe însușirea concepției filosofice materialist-dialectice despre lume, pe formarea unor convingeri și atitudini consonante cu valorile umanismului revoluționar, ale patriotismului socialist. Nu trebuie neglijat faptul că progresul bazei materiale a societății, dezvoltarea societății în ansamblul ei depind hotărîtor de calitatea acțiunii oamenilor, de modul în care conștiința lor îi orientează în plan acțional, de modul în care prin conținutul ei teoretic această conștiință îi călăuzește creator în activitatea practică. De aceea, conștiința socială trebuie să fie considerată, concomitent, ca rezultat și ca premisă a dezvoltării sociale. Strategia originală a Partidului Comunist Român de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate situează creativitatea la nivelul unui indicator evaluativ deosebit de important al conștiinței sociale socialiste. Trecerea de la o dezvoltare economică preponderent extensivă la una intensivă solicită masiv inventivitatea, creația. Folosirea amplă a capacității creative a oamenilor este impusă, printre altele, de necesitatea perfecționării formelor de organizare a muncii și ale conducerii proceselor social-economice. Aceasta presupune formarea, la scară de masă, a unor noi trăsături spirituale și morale ale agentului acțiunii sociale, dobîndirea unor mentalități sociale înaintate, un nivel mai înalt de cunoaștere și de asimilare valorică, instituirea altor temeiuri motivaționale în procesul integrării sociale a omului, ceea ce înseamnă de fapt formarea multilaterală a personalității umane. În condițiile socialismului, existența socială devine cadrul de dezvoltare a personalității și, în același timp, mediu continuu și conștient modelabil de către această personalitate. Desigur, conștiința socială (mai ales la nivelul mentalităților, atitudinilor, comportamentelor) are tendința generală de a reflecta parțial și cu întîrziere schimbările produse în existența socială obiectivă, de a conserva și perpetua elementele ce și-au avut sursa în forme învechite ale existenței sociale.

Conștiința socialistă nu este în această privință lipsită de contradicții. Există încă în conștiința și în comportarea unor indivizi manifestări ale înstrăinării spirituale (nu numai religioase, ci și morale), rămîneri în urmă exprimate în atitudinile uneori rutiniere ale oamenilor, lipsă de receptivitate față de nou, exercitare formală a rolurilor, manifestări duplicitare. Ele

[24] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, Editura Politică, București, 1970, p. 322–323.

Scanned with OKEN Scanner

sînt în socialism pericole reale atît pentru individ, cît și pentru colectivitate, în sensul pierderii unor energii umane care pot fi canalizate spre acțiuni creative, constructive. În această ordine de idei, absolutizarea tezei rămînerii în urmă a conștiinței sociale față de existența socială, concomitent cu neglijarea conținutului revoluționar al conștiinței sociale socialiste, nu are suport teoretic și poate avea consecințe negative în practică. Documentele programatice ale partidului nostru au subliniat că în condițiile socialismului tendința de rămînere în urmă a conștiinței sociale poate fi contracarată. Dacă operăm o distincție teoretică între „conștiința constituită", ca ansamblu al valorilor, principiilor și normelor instituite și recunoscute social, ca reflex al existenței sociale obiectiv structurate, și „conștiința constituantă", ca ansmablu al tendințelor obiective și al finalităților, imperativelor și modelelor educative cu caracter anticipativ, putem înțelege mecanismul depășirii simplei reflectări în conștiință a condițiilor date și accederea către modelul conștiinței socialiste, care este relevant tocmai prin afirmarea reală a conștiinței sociale ca factor de schimbare, de progres.

Formarea conștiinței sociale noi este produsul unei activități practice revoluționare, condusă de partid, care transformă în realitate posibilitățile pe care le oferă socialismul pentru ca viața spirituală a societății să reflecte în mod adecvat existența socială și să se instituie în forță dinamizatoare și transformatoare a vieții sociale. Socialismul, care se construiește *prin oameni și pentru oameni*, implică un nou tip de activism, care presupune luarea progresivă în stăpînire a relațiilor sociale, urmărind perfecționarea lor continuă și, ca atare, suprimarea surselor de falsă conștiință, de reflectare deformată a existenței sociale. Puternica pătrundere a științei în viața socială, creșterea ponderii cunoașterii sistematice în conținutul conștiinței au drept rezultat formarea unei atitudini față de lume întemeiată pe știință, dublată de încrederea în capacitățile creative ale omului, în forța modelatoare a valorilor umaniste.

Procesul dobîndirii conștiinței socialiste de către individ nu este un proces liniar, lipsit de contradicții, după cum nici existența socială nu este lipsită de contradicții. Omul, ca ființă integrală, percepe și interpretează diferit, gradual cuceririle științei și tehnicii, măsurile politico-organizatorice, economico-administrative. Diferențiată este și puterea de gîndire a oamenilor, de aderare la sau de respingere a unor măsuri și opțiuni, după cum preocupările și interesele individuale sînt parametri variabili ce influențează procesul dezvoltării conștiinței socialiste.

În acest proces sînt implicați oamenii vii, cu deprinderi și obiceiuri educate și cîștigate de-a lungul întregii lor existențe. În afara personalităților în general formate, cu deprinderi bine definite, există oameni ale căror idealuri nu sînt ajunse la maturitatea închegării lor. În același timp, se manifestă disponibilități individuale diferite față de anumite valori și norme, izvorîte nu numai din trăsături specifice, ci și din acțiunea condițiilor obiective de viață, în cadrul cărora, influența grupului social din care face parte individul constituie un element important. Documentele Congresului al XIII-lea accentuează că *„va trebui să fie intensificată activitatea multilaterală de ridicare a conștiinței socialiste, revoluționare a tuturor oamenilor muncii, de combatere hotărîtă a diferitelor manifestări*

Scanned with OKEN Scanner

și mentalități obscurantiste, înapoiate despre muncă și viață"[25].

Conștiința socială socialistă se formează și se dezvoltă în legătură nemijlocită cu aprofundarea cunoașterii. Transformarea unui act de cunoaștere într-un act de conștiință, într-o atitudine sau într-o acțiune revoluționară implică judecăți de valoare. Acestea depind de cultura însușită de individ, de modul în care ea este trăită și obiectivată în procesul muncii, în raporturile sociale, în utilizarea timpului liber. Totodată, avînd în vedere complexitatea structurii conștiinței sociale a oamenilor, faptul că întotdeauna componenta ideologică a conștiinței sociale se află în raporturi de interdependență cu psihicul social, în munca de educație o pondere din ce în ce mai mare o dobîndește acțiunea care vizează și viața psihică a oamenilor, procesele psihosociale care preced și consolidează instituirea raționalității ideologice. Socialismul aduce cu sine o nouă dinamică a conștiinței sociale, tendințe noi de evoluție în raport cu existența socială. Aprecierea cu privire la „*rămînerea în urmă a activității teoretico-ideologice, a muncii politico-educative de formare a conștiinței socialiste*"[26] în comparație cu dezvoltarea impetuoasă a forțelor de producție, a economiei noastre socialiste, surprinde în profunzime posibilitatea și necesitatea creșterii rolului activ al conștiinței socialiste, a transformării ei într-o tot mai puternică forță de progres social. Printre condițiile ce favorizează acest proces putem menționa : a) valorificarea superioară a disponibilităților bazei materiale a societății – prin creșterea competenței și răspunderii profesionale –, precum și a cadrului instituționalizat de participare a maselor la conducerea societății, realizarea, pe acest temei, a unității dintre sensul obiectiv al progresului social, modelul teoretico-ideologic al dezvoltării socialiste și acțiunea practică pentru realizarea lui ; b) adîncirea procesului de omogenizare socială care ridică pe trepte noi egalitatea dintre oameni ; c) ridicarea nivelului de cultură al tuturor membrilor societății – care potențează progresul tehnico-material al societății și, totodată, complexul proces de dezvoltare multilaterală a personalității umane.

Factorul intrinsec al procesului de perfecționare a societății noastre îl constituie omul. Construcția sa valorică se află la convergența contextelor material-obiective cu cele subiective, implicînd raporturi noi față de societate și față de semeni, o nouă perspectivă asupra realizării umane, astfel încît munca să-i apară nu numai ca o condiție existențială vitală, ci și ca sursă a progresului și prosperității poporului și, deopotrivă, ca principalul mijloc al împlinirii de sine. Posibilitățile de afirmare a omului în procesul muncii sînt tot mai mult întregite cu activități și manifestări în celelalte sfere sociale – politică, culturală etc., favorabile valorificării potențelor sale creative.

Creșterea rolului transformator al conștiinței sociale socialiste este nu numai expresia unei necesități obiective, determinate de profunzimea opțiunilor revoluționare, ci și expresia dobîndirii de către conștiința socială

---

[25] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 59.

[26] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 25, Editura Politică, 1983, București, p. 47.

Scanned with OKEN Scanner

însăşi a unor trăsături prin care ea îşi afirmă noua sa calitate. Conţinutul socialist al conştiinţei sociale creşte pe măsură ce diferitele ei forme se omogenizează în sensul convergenţei cu desfăşurarea procesului revoluţionar. Exprimînd modul socialist în care oamenii se raportează la existenţa socială, la relaţiile, activităţile şi instituţiile sociale, conştiinţa socialistă este centrată pe concepţia revoluţionară, materialist-dialectică despre lume şi viaţă. Formarea conştiinţei sociale socialiste presupune — pe baza acestei concepţii filosofice — însuşirea şi obiectivarea idealului politic comunist de muncă şi viaţă, un larg orizont cultural corelat cu o deosebită competenţă profesională, receptivitate faţă de valorile fundamentale ale ştiinţei şi artei, un accentuat spirit de răspundere şi un comportament creator faţă de proprietatea socialistă, promovarea principiilor eticii şi echităţii socialiste.

Procesul formării, dezvoltării şi generalizării conştiinţei socialiste are un caracter complex (implicînd lupta dintre nou şi vechi) şi sistematic, angajînd o multitudine de pîrghii, organizaţii, instituţii, astfel încît putem spune că întreaga societate este, concomitent, obiect şi subiect al unui amplu proces educaţional condus de Partidul Comunist Român, care transpune în viaţă cu consecvenţă un vast program ideologic, vizînd creşterea rolului activ şi a eficienţei conştiinţei sociale socialiste, în vederea perfecţionării sistemului nostru social, prin afirmarea şi dezvoltarea multilaterală a personalităţii umane.

Scanned with OKEN Scanner

20

CONȘTIINȚA POLITICĂ ȘI JURIDICĂ

Conștiința politică și conștiința juridică sînt formele conștiinței sociale cele mai apropiate de baza economică a societății. Ele reflectă în cadrul suprastructurii ideologice, în modalități specifice, interesele social-economice fundamentale și cele politice (legate de putere) ale claselor, situația acestora în cadrul formațiunii sociale.

1. Specificul conștiinței politice ; trăsăturile conștiinței politice socialiste

Conștiința politică se diferențiază în ansamblul formelor conștiinței sociale prin faptul că ea exprimă în forma cea mai directă poziția claselor față de problemele economice și sociale, față de natura și modul de exercitare a puterii, ea devenind componenta centrală a conștiinței de sine a acestora. În acest sens, este semnificativă teza lui Lenin după care „politicul este expresia concentrată a economicului"[1].

Ca și celelalte forme ale conștiinței sociale, conștiința politică nu reprezintă o simplă reflectare a unui obiect care îi preexistă. Ea este un factor *activ* în constituirea propriului său obiect. Conștiința politică este o reflecție simultană asupra realității sociale globale din perspectiva intereselor de clasă, precum și asupra sistemului politic[2] existent la un moment dat. Reiese astfel că nu poate fi stabilită o delimitare strictă și definitivă a problemelor sociale care intră în sfera de interes a conștiinței politice. În funcție de împrejurări, de contextul politic concret, orice problemă socială poate deveni obiect al preocupărilor politice : începînd cu cele economice și ale relațiilor dintre state, pînă la cele ale culturii, științei, familiei etc. De aceea se vorbește despre o politică economică, a culturii, a

[1] V. I. Lenin, *Încă odată despre sindicate*, în *Opere complete*, vol. 42, Editura Politică, București, 1966, p. 290.

[2] Sistemul politic cuprinde, pe lîngă ansamblul laturilor ideologice și social-psihologice (conștiința politică, inclusiv manifestarea ei în acțiune ca opinie publică), aspectele relaționale și instituționale ale suprastructurii politice în dinamica și determinarea lor social-istorică și de clasă (vezi : O. Trăsnea, *Știința politică*, Editura Politică, București, 1970).

Scanned with OKEN Scanner

științei, despre o politică demografică. Specific conștiinței politice este faptul că ea vizează preponderent soluțiile și mijloacele de acțiune politică (în primul rînd statală), pentru rezolvarea problemelor din diferitele domenii ale vieții sociale. Ea se formulează, în ultimă instanță, în limbajul acțiunii politice. Deși baza social-economică a constituirii conștiinței politice poate fi aceeași cu a altor forme ale conștiinței sociale, diferă însă modalitatea de reflectare și tipul de activitate prin care ea se implică în viața socială. Finalitatea conștiinței politice este așadar nu numai aceea de a reflecta, ci mai ales de a imagina sistemul de organizare a activității politice, de a-l analiza pe cel existent prin prisma noilor condiții și deziderate, de a-l dezvolta sau critica, de a justifica menținerea lui sau înlocuirea cu un altul.

În consecință, *conștiința politică* poate fi caracterizată ca totalitatea teoriilor, ideilor, reprezentărilor, sentimentelor, atitudinilor și stărilor de spirit referitoare la modalitățile de organizare și conducere a societății, la natura și rolul puterii, la relațiile dintre clase, grupuri sociale și partide, la formele prin care acestea își promovează propriile interese. Conștiința politică nu cuprinde numai idei și teorii care au valoare explicativă în raport cu viața socială, ci și concepții despre modul de organizare a statului și căile de participare la putere a diferitelor grupuri, despre rolul partidelor în conducerea societății, despre formele de luptă prin care o clasă socială care aspiră la conducerea politică poate să-și promoveze interesele și să-și mărească sfera de intervenție și control asupra problemelor politice, prefigurînd sau anticipînd acțiunile politice viitoare. Concepția marxistă despre revoluția socialistă, despre căile cuceririi puterii politice și folosirea ei pentru construirea noii orînduiri, reprezintă, de exemplu, o componentă centrală a conștiinței politice a clasei muncitoare.

La nivel sistematizat, conștiința politică se prezintă sub forma unor teze și principii structurate în teorii închegate care-și găsesc expresia în doctrine și programe politice. *Doctrinele politice* sînt concepții despre modul cum trebuie organizat sistemul politic al unei societăți — statul, partidele politice, forma de guvernămînt și regimul politic —, despre căile pe care poate fi cucerită și cum trebuie exercitată puterea politică, despre modul cum trebuie să se manifeste relațiile dintre state. În centrul doctrinelor politice stau *valorile politice*, care reprezintă ceea ce este dezirabil sau indezirabil, adecvat sau nu, din punctul de vedere al claselor, al finalităților sistemului politic. În feudalism, spre exemplu, clasa dominantă considera monarhia și sistemul puterii feudale ca cea mai bună formă de guvernămînt ; epoca modernă a promovat, la rîndul ei, alte valori politice ca, de pildă, democrația reprezentativă, votul universal etc. Democrația, egalitatea dintre state, suveranitatea și independența națională reprezintă tot mai mult valori esențiale ale conștiinței politice contemporane. Valorile politice sînt concretizate sub formă de principii politice, reguli, norme generale de organizare și funcționare a sistemului politic. *Programele politice* reprezintă formulări ale strategiilor de acțiune politică într-o anumită etapă. Partidele politice, guvernele, forțele politice active exprimă în cadrul programelor politice obiectivele generale ce urmează a fi realizate, precum și mijloacele prin care acestea pot fi atinse. De exemplu, Programul Partidului Comunist Român, adoptat la Congresul al XI-lea, cuprinde atît obiectivul general al edificării societății socialiste multilateral dezvoltate și al înaintării României spre comunism, cît și mijloacele concrete prin care în fiecare etapă acest obiectiv trebuie realizat prin activitatea politică și economico-socială. Doctrinele politice, împreună

Scanned with OKEN Scanner

cu programele politice, formează conținutul principal al *ideologiei politice*, care reprezintă nucleul conștiinței de sine a claselor, grupurilor sociale, a colectivităților umane.

În cadrul conștiinței politice nesistematizate se includ, cu precădere, *sentimente, stări de spirit, atitudini politice*. Ele apar în cadrul contactului nemijlocit al oamenilor cu viața politică practică, constituind reacții, mai mult sau mai puțin imediate, la diferite evenimente sociale, economice și politice. Aceste elemente ce țin de psihicul social formează adesea baza convingerilor politice ale unor oameni. Năzuințele, dorințele, stările voliționale pot avea o mare însemnătate în orientarea atitudinii lor politice, în reglementarea conduitei lor.

Conștiința politică îndeplinește un rol important în organizarea și funcționarea sistemului social, precum și în integrarea indivizilor în viața socială. Deși sistemul politic este determinat, în ultimă instanță, de structura economică și de clasă, în constituirea sistemului politic real al unei societăți conștiința politică joacă un rol esențial. Astfel, în condiții social-economice date și pornind de la aceste condiții, oamenii sînt aceia care instituie prin activitatea lor formele vieții politice. Conștiința politică are o funcție activă, creatoare, ea proiectează structuri de organizare politică în raport cu cerințele obiective ale claselor sau ale societății. Este semnificativ, de pildă, faptul că o preocupare majoră a societății noastre socialiste actuale o reprezintă perfecționarea modalităților de organizare a activității politice în acord cu cerințele etapei în care țara noastră se află. În acest sens, tovarășul Nicolae Ceaușescu aprecia că în etapa actuală „*va trebui să acordăm o atenție deosebită problemelor conducerii societății, dezvoltării democrației muncitorești, revoluționare, a formelor celor mai potrivite de participare a maselor la conducerea societății, de realizare a celei mai democratice societăți din lume*"[3]. În mod special, creșterea factorului conștient, creator în organizarea și conducerea societății este asociată cu o creștere substanțială a importanței *funcției constitutive* a conștiinței politice.

Realizarea rolului activ al conștiinței politice presupune cunoașterea intereselor, poziției și rolului fiecărui grup sau clasă socială în societate. Datorită *funcției de cunoaștere* a conștiinței politice oamenii devin conștienți de apartenența lor la o clasă sau un grup social, înțeleg interesele comune acestora, relațiile dintre clase, dintre clase și partide, precum și problemele sociale generale.

Conștiința politică instituie un sistem de valori politice, exercitînd astfel o funcție *valorizator-normativă* specifică. Valorile politice permit aprecierea și ierarhizarea metodelor, instrumentelor, căilor de organizare și conducere a vieții sociale prin raportare la obiectivele fundamentale ale sistemului politic. Aceste valori exprimă opțiunile claselor cu privire la conducerea societății, opțiuni orientate de interesele economice care-și găsesc expresia în norme și idealuri de viață.

Pornind de la cunoașterea realității sociale, de la conștientizarea intereselor de clasă, de grup, de la aprecierea acestora prin intermediul sistemului valoric-normativ, conștiința politică este implicată în elaborarea unor programe de acțiune practică, menite să ducă la organizarea sau restructurarea sistemului politic. Acest

[3] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Editura Politică, București, 1983, p. 66.

Scanned with OKEN Scanner

fapt pune în evidență *funcția practic-transformatoare* a conștiinței politice în societate.

Conștiința politică are un rol esențial nu numai în constituirea, perfecționarea, dezvoltarea sau schimbarea sistemului politic existent, ci și în funcționarea sa propriu-zisă. Un sistem politic devine eficient social prin activitatea oamenilor, prin felul în care indivizii, grupurile, clasele sociale participă la asigurarea funcționalității sale. Conștiința politică are funcția de a asigura participarea în cunoștință de cauză la viața politică, atît pe baza înțelegerii naturii problemelor sociale ce se cer soluționate, cît și a căilor de acțiune, a modalităților de folosire a instituțiilor politice. Un sistem democratic implică activismul politic și el funcționează eficient doar în condițiile în care întreaga colectivitate prezintă un nivel ridicat al conștiinței politice. Experiența practică arată că, în fapt, eficiența participării politice este în funcție de cristalizarea metodelor unui comportament democratic la nivelul grupului social, al individului. Ideologia politică are menirea de a difuza în rîndurile maselor populare cunoștințele necesare participării și de a stimula, totodată, interesul pentru angajarea directă și activă a oamenilor la viața politică.

Intr-o societate bazată pe clase antagoniste, conștiința politică reprezintă terenul central al luptei ideologice. Clasa conducătoare caută să-și impună dominația nu numai prin mijloacele puterii economice și politice, ci și prin mijloace ideologice. Propaganda sa politico-ideologică urmărește integrarea spiritual-atitudinală a claselor dominate în societatea existentă. Ideologia politică burgheză, de exemplu, este orientată în principal spre cultivarea la nivelul întregii colectivități a unei conștiințe politice mistificate, caracterizată prin acceptarea sistemului politic burghez ca un sistem democratic, apt să ofere tuturor oamenilor șanse egale de participare la conducerea societății. Astfel, doctrina „statului deasupra claselor", frecvent utilizată în propaganda politică burgheză, caută să mascheze caracterul de clasă al statului burghez creînd iluzia accesului egal la puterea politică. Teoria tehnocrației (termenul este folosit în 1921 de americanul W. H. S m i t h), lansată la început cu sens de „guvernare prin tehnică", postulează, ca o consecință a revoluției științifico-tehnice, necesitatea tehnicizării deciziilor, astfel încît ele să încorporeze „constrîngerile obiective" determinate de știință și să fie orientate exclusiv de criterii tehnico-operaționale de raționalizare și eficacitate, în cadrul unor structuri în care puterea să aparțină nu factorilor politici (parlament, guvern), ci tehnicienilor. Doctrina tehnocratică — variantă a elitismului — fetișizează rolul științei, supralicitînd posibilitățile ei de a oferi soluții optime, unice, care ar fi apte să excludă necesitatea opțiunilor factorilor politici. Intrucît substituie principiului participării maselor la rezolvarea problemelor social-politice, la elaborarea deciziilor, specializarea îngustă a competențelor și ierarhizarea rigidă a rolurilor sociale, ea își vădește dimensiunea antidemocratică, tendința de a ascunde caracterul de clasă al statului burghez. Sprijinindu-se pe propria sa ideologie politică, pe teoria socialismului științific, clasa muncitoare din societatea contemporană capitalistă ajunge la o înțelegere critică a sistemului politic burghez, la surprinderea limitelor sale de clasă și militează pentru transformarea revoluționară a sistemului politic.

Societatea socialistă generează o conștiință politică proprie specifică tipului său de organizare social-economică. Conștiința politică socialistă este întemeiată pe *concepția materialist-istorică* asupra vieții sociale, ceea ce îi conferă capacitatea de a surprinde tot mai adecvat exis-

Scanned with OKEN Scanner

tența socială, cerințele practicii revoluționare. Practica social-politică constituie o sursă pentru continua dezvoltare a conștiinței politice socialiste și, totodată, un etalon al gradului ei de eficiență. Conștiința politică socialistă are un *caracter omogen*. Deși societatea continuă să fie formată din clase și grupuri sociale distincte, calitatea tuturor oamenilor muncii de proprietari ai mijloacelor de producție, de participanți activi la conducerea vieții sociale și de beneficiari ai produselor muncii oferă o bază solidă pentru comunitatea intereselor fundamentale. Această comunitate nu exclude însă menținerea unor diferențieri de clasă legate de formele de proprietate, diviziunea socială a muncii etc. Sistemul politic socialist va exprima, în consecință, nu numai unitatea, dar și diversitatea în participarea la dezvoltarea social-economică proprie acestei orînduiri.

Mecanismele constituirii conștiinței politice socialiste sînt fundamental *democratice*. Accentuînd rolul tot mai mare al științei la formarea conștiinței socialiste, în organizarea sistemului politic, în elaborarea programelor politice, partidul nostru subliniază unitatea organică dintre conducerea științifică a societății și promovarea democrației socialiste. În contrast cu ideologiile tehnocratice, elitiste care opun în mod artificial știința și democrația, în concepția partidului nostru participarea democratică la guvernarea societății reprezintă o parte componentă a conducerii științifice. Opțiunea partidului nostru pentru dezvoltarea democrației muncitorești-revoluționare stimulează participarea amplă a maselor la elaborarea și înfăptuirea politicii de făurire și perfecționare continuă a noii societăți. În același timp, funcționalitatea mecanismelor democratice presupune confruntarea opiniilor, a punctelor de vedere și elaborarea, pe această bază, a unei viziuni politice unitare. În acest sens, tovarășul Nicolae Ceaușescu preciza : *„crearea condițiilor pentru afirmarea unei concepții unitare teoretice, ideologice despre lume și viață nu trebuie înțeleasă în sensul îngust al uniformizării, al acceptării fără discuție a unei teze sau alteia. Afirmarea unei concepții unitare presupune neapărat o luptă permanentă între diferite teze și concepții despre organizarea mai bună a forțelor de producție, a relațiilor sociale, a vieții maselor populare ; desigur, aceasta va fi o luptă bazată pe relații de producție unitare, precum și pe dezvoltarea științei și culturii, a cunoașterii umane, care va deschide permanent noi și noi căi de perfecționare a vieții și relațiilor sociale"*[4]. Mecanismele democratice asigură, pe fondul intereselor esențiale comune ale întregului popor, găsirea celor mai adecvate căi pentru soluționarea problemelor majore ale dezvoltării economico-sociale și culturale. Prin politica sa profund democratică, partidul nostru ia în considerație complexitatea intereselor sociale, promovîndu-le într-un program unitar, bazat pe un larg consens social și pe activa participare a maselor la viața politică. *„Aceasta trebuie să se realizeze* – subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu – *pe baza principiului centralismului democratic, ce îmbină armonios inițiativa largă a maselor, a consiliilor oamenilor muncii cu principiul conducerii unice a tuturor sectoarelor"*[5].

Conștiința politică socialistă are un *caracter profund revoluționar, patrio-*

[4] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Editura Politică, București, 1983, p. 9.

[5] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 42.

Scanned with OKEN Scanner

tic. Exprimînd interesele tuturor oamenilor muncii de a construi o societate nouă, bazată pe un nivel înalt de bunăstare, civilizație și cultură, conștiința politică socialistă reprezintă o forță activă transformatoare. Eficiența acesteia este dependentă de măsura în care membrii societății înțeleg cerințele social economice actuale și de perspectivă și acționează în conformitate cu ele. Se cere ca *„omul nou, constructor al socialismului și comunismului, să fie stăpîn pe cele mai înaintate cuceriri ale științei, ale cunoașterii umane, să se caracterizeze prin înalte virtuți politice și morale, prin pasiune pentru muncă și creație, prin îndrăzneală în gîndire și acțiune, prin cutezanță în promovarea noului în întreaga viață socială, prin fermitate în lupta pentru dreptate și adevăr"*[6].

2. Particularitățile și funcțiile conștiinței juridice

Conștiința juridică reprezintă un element constitutiv al sistemului juridic[7], cu statut și rol bine definite. Ea cuprinde idei, concepții, teorii, opinii, sentimente, atitudini și stări de spirit proprii diferitelor clase și categorii sociale, cu privire la orînduirea de drept existentă, la normele ce reglementează raporturile juridice dintre indivizi. Expresie a intereselor de clasă, conștiința juridică se instituie ca o modalitate specifică de apreciere a ceea ce este *drept* sau *nedrept*, *legal* sau *ilegal*, *obligatoriu* sau *neobligatoriu*, în relațiile dintre oameni, dintre aceștia și stat, dintre state. Conștiința juridică implică, totodată, năzuința, tendința claselor sociale dominante de a-și ridica voința la rangul de lege, atribuind normelor juridice un caracter general-obligatoriu. Prin aceasta ea dobîndește un profund caracter *normativ*.

Conștiința juridică cuprinde, așadar, o varietate de componente aparținînd atît nivelului sistematizat, cît și celui nesistematizat. *Valorile juridice*, care exprimă aspectul ideal, deziderativ, comportamentul indivizilor și colectivităților, instituie o demarcație între ceea ce este drept și nedrept, permis și interzis, legal și ilegal. Formularea acestor valori își găsește expresia într-un sistem complex și coerent de norme și legi juridice, coduri juridice. În orice societate cu organizare politică apar *teorii*, *doctrine* despre modul în care trebuie organizat sistemul juridic, vizînd mijloacele instituționale ce trebuie utilizate pentru asigurarea respectării legilor, tipurile de sancțiuni prevăzute pentru încălcarea lor. În același timp, conștiința juridică include *concepții*, *reprezentări*, *atitudini* cu privire la modul în care funcționează sistemul juridic, precum și la legalitatea juridică (atitudinea membrilor colectivității față de legile juridice, față de ceea ce este și ar trebui să fie sistemul juridic).

Dreptul, în calitate de totalitate a normelor și legilor juridice prin care se reglementează relațiile dintre indivizi, dintre indivizi și colectivitate, dintre diferitele instituții sociale, dintre state, constituie termenul central de referință al conștiinței juridice. Prin instituționalizarea normelor ca legi juridice, întărite de cadrul insti-

---

[6] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, Editura Politică, București, 1977, p. 96.

[7] Fenomen complex, cu o determinare social-istorică și de clasă, *sistemul juridic* cuprinde nu numai conștiința juridică, ci și cadrul instituțional al relațiilor juridice dintre oameni — *dreptul*.

Scanned with OKEN Scanner

tuțiilor special constituite pentru promovarea lor, acestea devin totodată componente ale suprastructurii juridice instituționale. Dreptul legiferează ordinea și organizarea societății la un moment dat prin prisma intereselor clasei dominante. De aici derivă caracterul istoric, de clasă al dreptului. Clasicii marxismului defineau în acest sens dreptul ca voință a clasei dominante ridicate la rang de lege. Există, desigur, și unele norme și legi juridice care reglementează relațiile interpersonale din perspectiva unor interese comune întregii colectivități ; ele, deși au un caracter istoric, exprimă o serie de structuri sociale mai durabile în timp.

Dacă în societățile împărțite în clase antagoniste există un singur drept — sistemul de norme juridice impuse de clasa dominantă —, conștiința juridică într-o astfel de societate apare profund divizată. Fiecare clasă socială are conștiință juridică proprie, care exprimă punctul său de vedere față de sistemul juridic existent, idealurile sale de justiție. Spre exemplu, în societatea capitalistă acționează un singur drept, care impune cu ajutorul statului interesele burgheziei în calitatea ei de clasă dominantă. Conștiința juridică a burgheziei exprimă atitudinea favorabilă, poziția ei față de ordinea de drept prin care este consfințită dominația sa de clasă. Proletariatul își cristalizează însă o conștiință proprie datorită căreia devine conștient de caracterul de clasă al dreptului burghez, își fixează atitudinea sa critică față de acesta, exprimîndu-și o altă concepție cu privire la dreptatea și legalitatea juridică. Lupta clasei muncitoare a conținut permanent și revendicări de ordin juridic. Pe de o parte, ea formulează cerința eliminării unor norme și legi juridice cu caracter antidemocratic, antimuncitoresc, iar, pe de altă parte, susține promovarea în cadrul dreptului burghez a unor norme și legi juridice care să o apere de abuzurile capitaliștilor sau chiar să-i lărgească drepturile. În acest sens, clasa muncitoare a obținut uneori succese importante : dreptul la organizarea proprie sindicală și politică, dreptul la grevă, reducerea zilei și a săptămînii de lucru, asistență socială etc. Conștiința juridică reprezintă astfel unul din domeniile importante ale confruntării ideologice, de manifestare a luptei de clasă.

În strînsă dependență de natura intereselor clasei căreia îi aparține, conștiința juridică îndeplinește atît o funcție *apreciativă*, exprimînd atitudinea clasei respective față de formațiunea socială și de orînduirea de drept, cît și o funcție *normativă*, definitorie pentru surprinderea profilului distinct al conștiinței juridice în ansamblul conștiinței sociale.

Prin funcția sa normativă, conștiința juridică are capacitatea de a elabora un larg sistem de norme, impuse cu ajutorul sistemului coercitiv al instituțiilor juridice, al dreptului. Nu orice normă are însă caracter juridic. Normele juridice se deosebesc de pildă de normele morale, în mod esențial, prin instrumentele utilizate pentru asigurarea respectării prevederilor lor : forța de coerciție a statutului, respectiv opinia publică a colectivității. Norma juridică exprimă acele cerințe ale organizării sociale cu un grad ridicat de obligativitate, a căror realizare trebuie asigurată cu ajutorul mijloacelor coercitive ale forței instituționale juridice. Este vorba deci de o constrîngere stabilită de lege și aplicată de organizații cărora li se acordă prin lege aceste prerogative.

Conștiința juridică exercită și o importantă funcție *social-integrativă*. Prin intermediul conștiinței juridice, fiecare persoană își asumă drepturile și îndatoririle fundamentale în calitate de membru al colectivității în raport cu ordinea de drept existentă. Ea implică atitudinea față de dreptul existent, motivația de a respecta prevederile acestuia, de a contribui direct la funcționarea sistemului juridic,

Scanned with OKEN Scanner

deci la integrarea individului în viața socială.

Și în sfera conștiinței juridice socialiste are loc un proces de omogenizare. În locul conștiinței juridice divizate a societăților bazate pe clase antagoniste, societatea socialistă generează o conștiință juridică care exprimă atitudinea pozitivă a membrilor societății față de dreptul socialist. Conștiința juridică socialistă se implică organic în procesul constituirii și adîncirii sistemului democrației socialiste ; ea solicită o atitudine activă, creatoare a omului în raport cu normele și legile juridice. Cunoașterea profundă de către fiecare a prevederilor sistemului juridic socialist, înțelegerea necesității sale pentru buna funcționare a vieții sociale apare ca un instrument esențial al integrării sociale, al armonizării intereselor personale cu cele colective. În acest sens, documentele partidului nostru subliniază faptul că respectarea legalității socialiste trebuie să fie rezultatul acceptării exigențelor acesteia și al înțelegerii semnificației valorilor social-umane pe care le implică.

În socialism, respectarea legalității juridice se poate converti într-o datorie morală întrucît aici sînt create condițiile pentru lichidarea deosebirii dintre „drept" și „dreptate", dintre rezultatele aplicării legii și simțul moral de dreptate al celor ce muncesc. Legalitatea socialistă are totodată și o semnificație politică, întrucît diferite acte normative de mare însemnătate pentru organizarea și conducerea societății socialiste — cum ar fi constituția, legile cu privire la planul național unic de dezvoltare economico-socială a țării — sînt în același timp și acte politice. Pornind de la ideea schimbării structurale a atitudinii față de drept în condițiile societății socialiste, partidul nostru a elaborat programul de perfecționare a mijloacelor instituționale și moral-politice care susțin legalitatea socialistă.

Deși orînduirea socialistă reclamă *„respectarea neabătută a legilor, luînd măsuri împotriva oricui încalcă ordinea, legile și normele de conviețuire socială"*[8], se pune un accent din ce în ce mai important pe acțiunile de prevenire a încălcărilor legilor, pe mijloacele educative, moral-politice de influențare și convingere a membrilor colectivității în spiritul exigențelor legalității socialiste. În acest fel, se asigură un profund caracter democratic formării și funcționalității sistemului juridic. *„Prin participarea maselor populare, a consiliilor de judecată la aplicarea legilor, justiția noastră* — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu — *are un larg caracter democratic ; în același timp, ea reprezintă o puternică forță în mîinile clasei muncitoare, ale maselor populare în apărarea și dezvoltarea societății socialiste"*[9].

[8] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 48.

[9] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Editura Politică, București, 1983, p. 38.

Scanned with OKEN Scanner

21

CONȘTIINȚA MORALĂ

În ansamblul formelor conștiinței sociale, conștiința morală se distinge prin geneza, structura și funcțiile ei. Implicînd o *cunoaștere și o apreciere* a comportamentului, obiceiurilor, moravurilor, ea face apel la categorii specifice (bine-rău, datorie, demn-nedemn etc.) prin interrelațiile cărora se constituie *principiile* și *normele* sale, menite să asigure reglementarea raporturilor dintre individ și colectivitate. În interpretarea filosofică a conștiinței morale — așa cum se constituie în cadrul eticii[1] — apar unele dificultăți provenind din „transferul" caracteristicilor sus-amintite ale conștiinței morale asupra disciplinei filosofice care are ca obiect de reflecție morala. A rezultat astfel în istoria filosofiei o separare a eticilor cognitive de cele normative.

Materialismul dialectic și istoric, prin perspectiva metodologică generală de analiză și interpretare filosofică a moralei, a înlăturat această ruptură tradițională. Întrucît aprecierea și normarea comportamentului uman se pot sprijini pe cunoașterea fenomenului moral, funcțiile conștiinței morale (cognitivă și apreciativ-normativă) se regăsesc, în mod firesc, și în demersul eticii marxiste. Această caracteristică a abordării conștiinței morale din perspectiva materialismului dialectic și istoric are o importanță deosebită pentru întregul proces revoluționar de educație morală în societatea socialistă.

1. Structura conștiinței morale; valori, norme și idealuri etice

Clasicii materialismului dialectic și istoric au acordat o importanță deosebită problemelor eticii, dezvăluind

[1] Termenul „morală" provine din latinescul *mos-mores*, care avea mai multe sensuri: regulă, obicei, mod de a acționa (de la același termen s-a format și cuvîntul „morav" — „moravuri"). De menționat că și în termenul grecesc *ethos* era prezent unul din sensurile enumerate ale cuvîntului latin (cel de „obicei"). Termenul de *etică* derivă din grecescul *ethicos* (ceea ce privește morala, moravurile). Avînd origini semantice apropiate, termenii de *etică* și *morală* sînt utilizați — primul pentru a desemna abordarea teoretică, iar cel de-al doilea pentru a circumscrie obiectul acestei abordări.

Scanned with OKEN Scanner

specificul și funcționalitatea moralei în ansamblul formelor conștiinței sociale. Ei au criticat acea formă istorică pe care a îmbrăcat-o morala în ipostaza de „neputință în acțiune", au respins orice reducere a moralei la procesul de moralizare și au schițat trăsăturile generale ale moralei în societatea comunistă. Marx și Engels au accentuat, în opoziție cu punctul de vedere idealist (care considera morala ca fiind un fenomen transcendent, derivat dintr-o esență spirituală obiectivă și eternă), determinarea moralei, ca formă a conștiinței sociale, de către existența socială. În acest context general, Engels arăta că *„în ultimă instanță, în mod conștient sau inconștient, oamenii își formează concepțiile lor morale pornind de la relațiile practice pe care se bazează poziția lor de clasă, adică ele izvorăsc din relațiile economice în cadrul cărora ei produc și fac schimb"*[2].

Apărută în comuna primitivă, ca expresie a necesității de reglementare a relațiilor dintre oameni, de coordonare a comportării lor, morala dobîndește în condițiile scindării societății un caracter de clasă, cu un anume grad de autonomie în viața socială. Totodată, în virtutea caracterului lor relativ autonom, unele valori și norme morale se păstrează și se prelungesc, dincolo de existența unei structuri de clasă determinate, constituind „fondul general-uman". Acest fond nu este însă un absolut plasat dincolo de activitatea umană, lipsit de istorie, ci este și el supus schimbării și reevaluării propriilor sale semnificații. Afirmația lui Engels, conform căreia *„ideea de bine și cea de rău au variat într-atît de la popor la popor, de la o epocă la alta, încît adesea au fost de-a dreptul contradictorii"*[3], poate fi înțeleasă și interpretată, cu o dublă deschidere : a) categoriile și principiile etice nu au un caracter anistoric, absolut, ce ar transcende viața socială, comunitară a omului ; b) acceptarea caracterului relativ al valorilor și normelor morale nu conduce la o abordare relativistă, întrucît regulile și preceptele morale au o întemeiere obiectivă în structura existenței sociale. De fapt, această interpretare este valabilă și pentru analiza critică a unor direcții de gîndire din etica secolului nostru, care oscilează între interpretări absolutist-universaliste și relativiste ale moralei.

Morala are importante funcții sociale, realizate în mod specific în diverse momente ale dezvoltării societății. Din faptul că, în procesul genezei sale, morala s-a asociat deseori cu religia (preceptele ei fiind sincretic legate de elemente mitico-religioase), nu trebuie considerat că funcția socială a moralei este sinonimă cu legitimarea, printr-un sistem de norme (interdicții), a ordinii sociale existente la un moment dat. Morala, ca fenomen social complex, își are propria sa logică interioară de dezvoltare, diferită de cea a religiei și, pe parcursul istoriei, organic interconexată sistemului de cerințe de ordin politic, juridic, artistic[4]. După cum se știe, pe de o parte, morala s-a laicizat progresiv, iar, pe de altă parte, influența moralei asupra celorlalte forme ale conștiinței sociale, a vieții sociale în ansamblul ei, s-a redus prin emanciparea acesteia de religie.

[2] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Editura Politică, București, 1964, p. 92.
[3] *Ibidem*, p. 91.
[4] S. Stoica, *Prelegeri de etică*, București, 1974, p. 54.

Scanned with OKEN Scanner

Prin natura sa, morala are o structură foarte complexă, cuprinzînd într-o unitate dialectică *conștiința morală* (element central al moralei), *relațiile*[5], *manifestările* și *conduita morală*. Conștiința morală se prezintă ca un corpus structurat și orientat (cu semnificație descriptivă, normativă și apreciativă)[6] de idei, principii, stări de spirit, atitudini, reprezentări, sentimente, care au referință inerentă la ceea ce este *bine* sau *rău* (categorii polare, centrale ale conștiinței morale) în cadrul raporturilor interumane. Între aspectele conștiinței morale — care, într-un fel sau altul, presupun, prin intermediul categoriei de bine, un anumit ideal moral și un anumit tip ideal de personalitate morală — și relațiile, manifestările și conduita morală există un raport dialectic complex, ce se exprimă în variate modalități, de la îngemănarea lor organică și pînă la conflict. Ideile, reprezentările și celelalte elemente constitutive ale conștiinței morale, precum și valorile și normele pe care ea le implică, sînt obiectivate, exteriorizate în cadrul unor relații, prin intermediul unui subiect conștient, sub forma unor manifestări, atitudini, comportamente umane foarte diverse. La rîndul lor, aceste manifestări în planul conduitei, al comportamentului sînt și ele apreciate prin mijlocirea propriei conștiințe morale sau prin intermediul opiniei publice.

Normele morale, întregul sistem de reguli și precepte, s-au sedimentat în conștiința oamenilor, impunîndu-se în procesul real al vieții lor. Fiind modele, prototipuri de acțiune, normele morale indică ceea ce trebuie întreprins pentru ca acțiunea și fapta umană să se înscrie într-un univers valoric pozitiv. Normele morale sînt căi de acces spre realizarea valorilor (de omenie, cinste, demnitate, libertate, responsabilitate etc.). Legătura dintre normă și valoare în procesul practic al vieții morale indică faptul că funcția *normativă* a moralei nu poate fi separată de cea *axiologică* (aceasta nu înseamnă însă că în analiza etică ele nu pot fi distinse și tratate corespunzător). Morala nu poate fi înțeleasă, făcînd abstracție de funcția sa normativă, dar totodată ea nu poate fi redusă la o sumă de interdicții, norme, reguli, precepte. Normele („ceea ce trebuie") sînt rezultatul unui proces practic în care intră elemente ale cunoașterii, aprecierii și recomandării ; ca atare, în orice fenomen moral sînt implicate cel puțin trei dimensiuni : a) *cognitivă*, prin care colectivitățile umane, istoric constituite, iau într-un fel sau altul cunoștință de propria lor existență socială ; b) *apreciativă*, prin care se consideră situația ca bună sau rea, ca dezirabilă sau reprobabilă ; c) *normativă*, prin care se pretinde ca situațiile sau acțiunile considerate bune să fie sprijinite și înfăptuite, iar cele considerate ca rele să fie combătute și evitate. Prin funcțiile corespunzătoare acestor dimensiuni, conștiința morală constituie unul din factorii de inte-

[5] În ultimul timp, în etica marxistă se consideră că „relațiile morale" constituie o categorie prin care putem capta mai adecvat tensiunea care apare între conduita de fapt și conștiința morală (vezi O. G. Drobnițki, *Noțiunea de morală*, vol. 2, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 61).

[6] T. Căt i n é a n u, *Elemente de etică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982, p. 234.

Scanned with OKEN Scanner

grare socială, de asigurare a funcționalității și evoluției sistemului social.

Complexitatea moralei ca fenomen social poate fi evidențiată și prin relevarea naturii și rolului pe care-l exercită ansamblul ei de norme și principii. *Normele morale* — generale sau particulare — se exprimă într-o formă prescriptiv-imperativă ; ele conțin în mod explicit sau implicit un „trebuie", o poruncă de urmat sau de îndeplinit. Unele norme au un caracter general-uman dobîndit în procesul îndelungat al umanizării omului și al constituirii moralei, în timp ce altele au caracter istoric mai pronunțat, o sferă de aplicabilitate mai restrînsă (la diverse comunități, societăți, grupuri umane). Conținutul și semnificația normelor morale au o evidentă condiționare socială, de clasă, de grup, deși prin forma lor de exprimare ele se prezintă ca cerințe cu un caracter universal. Astfel, chiar imperative morale de tipul „trebuie să fii cinstit !" sau „trebuie să fii demn !" nu au avut întotdeauna aceeași semnificație în epoci diferite sau în aceeași epocă la membrii aparținînd unor clase cu interese antagonice.

Principiile morale sînt coordonate generale ale conduitei etice și temeiuri fundamentale ale unui sistem normativ. Din punct de vedere istoric, unele principii morale (individualismul — ca principiu al moralei burgheze sau colectivismul — ca principiu al moralei comuniste) exprimă în formă concentrată modul în care etosul unei orînduiri s-a structurat în mod legic într-un ansamblu unitar de norme și valori, dependent, în ultimă instanță, de existența socială, de structura economică a societății.

Conștiința morală s-a diferențiat în fiecare epocă și tip de formațiune socială, anumite valori, principii, norme, dobîndind un rol privilegiat în raport cu celelalte. Astfel, etosul societății feudale s-a caracterizat prin accentuarea principiului resemnării, a valorii umilinței, a normei ascultării și supunerii religioase. Etosul burghez, în faza de ascensiune istorică a capitalismului, a adus în prim plan valori politice și morale progresiste (egalitate, libertate, fraternitate), clădite pe cultul acțiunii și al rațiunii, pe încrederea în valoarea individualității umane. Într-un asemenea context istoric Imm. Kant a formulat imperativul moral : *„acționează astfel ca să folosești umanitatea atît în persoana ta, cît și în persoana oricui altuia totdeauna în același timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc"*[7]. Procesul trecerii de la faza inițială la cea de dominație de clasă a burgheziei și la autoreproducerea represivă a acesteia a dus treptat, în raporturile practice, la părăsirea sau degradarea semnificației originare a acestor valori. Printr-un șir de conversiuni s-a ajuns la exacerbarea individualismului, a utilitarismului, la o „criză a idealului". În acest mod, este vizibil, pe de o parte, fenomenul progresului și al regresului moral (noi accente valorice, noi principii, re-semnificarea celor vechi etc.), dar și faptul că există în general o relație dinamică și contradictorie între progresul social și cel moral.

Între structura vieții morale și teoriile ce o explică se stabilește un raport complex. Peisajul teoriilor, al doctrinelor etice contemporane este multiform și variat, în el coexistînd,

[7] Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*, Editura Științifică, București, 1972, p. 47.

Scanned with OKEN Scanner

alături de etica marxistă — care s-a afirmat încă din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, marcînd științific și revoluționar epoca — abordări fenomenologice (M. Scheler), emotiviste (Ch. L. Stevenson), pragmatist-instrumentaliste (J. Dewey), etica existențialistă și cea neotomistă (J. Maritain). În unele dintre acestea, legitimarea unor practici capitaliste și a unor atitudini subiectivist-voluntariste, cum este cazul utilitarismului și pragmatismului, a devenit, cu timpul, evidentă. În altele transpare tendința de a oferi o „morală autentică", instituită pe baze laice sau creștine, și de a furniza ieșirea din impas a conștiinței prin acceptarea lucidă a absurdului existenței sau prin admiterea unui transcendent divin. Soluțiile diferă de la un curent la altul, de la un autor la altul. Cert este faptul că utilitarismul și pragmatismul, ca teorii etice, și-au pierdut din credit, pentru că însăși realitatea morală clădită pe aceste temeiuri a intrat în criză. Pe de altă parte, etica existențialistă, radiografiind fenomenologic structura conștiinței morale a individului singular, chiar dacă a avut în intenție să asimileze viziunea marxistă despre determinațiile ce configurează subiectivitatea morală în concretitudinea ei (J. P. Sartre), n-a reușit, cel mai adesea, să treacă de disecarea dihotomiilor valorice implicate în acțiunea umană și de „morala ambiguității" (S. de Beauvoir).

Etica marxistă s-a afirmat pregnant în confruntarea de idei contemporane, atît prin critica unor direcții și curente, cît și prin adîncirea și specificarea metodologiei proprii de investigare a fenomenului moral, prin asimilarea cuceririlor din istorie, sociologie, psihologie, antropologie. Ea își probează valențele explicative prin capacitatea de abordare dialectică a noilor probleme morale pe care le ridică societatea contemporană și în mod special procesul revoluționar de edificare a societății socialiste.

3. Morala socialistă și rolul ei în înfăptuirea progresului social-uman

În procesul revoluției și construcției socialiste, proces care presupune și valorificarea particularităților de ordin național, ale etosului specific fiecărui popor, se naște un nou *tip istoric de morală*. Geneza moralei socialiste este dependentă de întregul complex de factori obiectivi și subiectivi în care se desfășoară în mod concret construcția noii orînduiri. Chiar și în condițiile anterioare cuceririi puterii politice se afirmă unele valori și principii caracteristice moralei socialiste. Această morală se află în raporturi de continuitate cu întreaga tradiție morală progresistă a omenirii, cu ceea ce a intrat în fondul valorilor general-umane. Totodată, avînd o altă întemeiere socială, precum și raporturi specifice cu celelalte forme ale conștiinței sociale, ea marchează și un moment de discontinuitate față de morala anterioară, care poartă pecetea antagonismelor de clasă. În acest sens, se remarcă procesul complex de resemnificare socialistă a valorilor anterioare ale moralei în conformitate cu idealul social al acestei societăți: edificarea unei orînduiri a emancipării umane, a dreptății sociale, a afirmării multilaterale a omului.

Constituirea moralei socialiste nu este liniară și lipsită de contradicții. Apare în mod inevitabil un conflict valorico-normativ între conținuturile moralei burgheze și substanța în formare și afirmare a moralei socialiste.

Scanned with OKEN Scanner

Această discordanță este legată de faptul că, pe lîngă valorile și principiile tipice moralei socialiste (colectivismul și solidaritatea socială, noua atitudine față de muncă, echitatea socialistă ș.a.), persistă obișnuințe, deprinderi, stări de spirit generate timp de secole de societățile bazate pe exploatare. Pe temeiul apropierii dintre interesele fundamentale ale claselor și categoriilor sociale, valorile morale socialiste devin treptat dominante, iar conștiința morală dobîndește un caracter tot mai omogen. În acest proces complex, ca expresie a concordanței dinamice a idealurilor și intereselor maselor muncitoare, crește rolul constructiv al moralei și se accentuează ponderea ei în ansamblul manifestărilor sociale.

Tot mai multe evenimente, fapte, acte umane din viața cotidiană, din raporturile de muncă, intră sub incidența aprecierii morale. O contribuție la definirea conținutului specific al moralei socialiste, la edificarea conștientă și revoluționară a noului etos în țara noastră, l-a avut adoptarea de către Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român a *Codului principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*, ca parte integrantă a Programului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate. În elaborarea lui s-a pornit de la faptul că în orînduirea socialistă s-a suprimat exploatarea, s-a pus capăt inegalității sociale și naționale ; exigențele morale pe care le formulează se bazează pe proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție, pe principiile de repartiție socialistă, pe egalitate și dreptate socială, pe țelul comun al făuririi bunăstării și fericirii întregului popor.

Structura unitară a codului principiilor și normelor eticii socialiste este conferită de faptul că omul reprezintă valoarea centrală. Un loc aparte în definirea profilului moral-politic al omului societății noastre îl au : devotamentul față de politica partidului și statului, patriotismul și solidaritatea internațională militantă, atitudinea socialistă față de muncă și față de avutul obștesc. Codul precizează însușirile, calitățile necesare comunistului, modelul moral al acestuia : „*Comunistul trebuie să fie cinstit, sincer, principial și corect, să nu tolereze minciuna, falsitatea, ipocrizia*"[8]. Înaltele principii de etică și echitate ale socialismului și comunismului pătrund tot mai adînc în domeniile vieții sociale, contribuind la umanizarea relațiilor sociale, la accelerarea mersului înainte al patriei pe calea civilizației comuniste. „*Activitatea politico-educativă trebuie să sublinieze în mod consecvent marile realizări obținute de poporul nostru în construcția socialismului, superioritatea modului de viață socialist, a principiilor de etică și echitate socialistă, de egalitate în drepturi între toți cetățenii patriei noastre*"[9].

Între morala socialistă și celelalte forme ale conștiinței sociale socialiste se statornicesc raporturi dialectice de influențare reciprocă. Influența activă a moralei asupra conștiinței politice își găsește expresia majoră în faptul că în elaborarea programului și a politicii sale, Partidul Comunist Român ține întotdeauna seama de considerente morale. Fiind îndreptată spre edificarea noii orînduiri sociale, politica partidului nostru reprezintă în același timp expresia idealurilor morale ale oamenilor muncii : înflorirea materială și spirituală a patriei socia-

[8] *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste.* Editura Politică, București, 1974, p. 17.

[9] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 59.

Scanned with OKEN Scanner

liste, creşterea continuă a gradului de bunăstare şi civilizaţie ale poporului, afirmarea tot mai puternică a naţiunii noastre în rîndul naţiunilor lumii.

Interacţiunea dintre conştiinţa morală şi cea juridică dobîndeşte de asemenea aspecte noi. Normele juridice au şi un caracter moral, aplicarea legalităţii socialiste fiind nu numai o obligaţie juridică, dar şi o datorie morală, etică, ceea ce are o deosebită importanţă pentru dezvoltarea conştiinţei juridice socialiste. În socialism, normele juridice se apropie din ce în ce mai mult de cele etice şi morale, o serie de atribuţii ale sistemului juridic trecînd treptat în competenţa moralei, creîndu-se astfel condiţiile pentru înlocuirea unor sancţiuni penale prin măsuri de înrîurire şi educare obştească. În acest sens munca educativă constituie un factor de însemnătate principială în dezvoltarea conştiinţei morale a oamenilor muncii.

Creşterea fără precedent a rolului opiniei publice în socialism răspunde unei necesităţi obiective, reprezintă o condiţie importantă şi indispensabilă în crearea unui climat moral responsabil. Traducerea în viaţă a principiilor şi normelor moralei socialiste exercită o puternică influenţă asupra progresului social-uman, contribuie la promovarea unui nou mecanism revoluţionar, care presupune îmbinarea intereselor particulare cu cele ale întregii societăţi.

22

ARTA

Arta este o componentă esențială a vieții spirituale a societății. Ea reflectă prin imagini concret-senzoriale realitatea umanizată, raportată la universul ideilor și sentimentelor omenești. Ca formă a conștiinței sociale, arta exercită, la rîndul ei, o importantă influență asupra universului spiritual al omului și, prin aceasta, asupra desfășurării și devenirii vieții sociale.

1. Specificul artei în ansamblul conștiinței sociale ; caracteristici ale imaginii artistice

Accepțiunea pe care o dăm astăzi cuvîntului artă s-a cristalizat istoricește destul de tîrziu. Antichitatea nu dispune de un cuvînt echivalent termenului actual, deși ideea de artă începea să prindă contur. În Evul Mediu și chiar în Renaștere unele arte (pictura și sculptura, de pildă) erau asimilate meseriilor, iar îndeletnicirea de artist era considerată doar o profesie, nu împlinirea unei vocații.

Se părea că prin experiența practic-artistică și prin unele dezvoltări teoretice din secolul trecut se ajunsese la o circumscriere relativ certă a ariei artisticului care cuprindea marile ramuri ale creației de frumos : literatura, teatrul, muzica, artele plastice, arhitectura, dansul coregrafic (cărora li se va alătura, în veacul nostru, cinematograful). Secolul al XX-lea marchează însă o puternică reaccentuare a labilității granițelor artei. O dovedesc, de pildă, controversele în legătură cu statutul estetic al formelor expresive produse de computere sau numeroasele experiențe artistice insolite, cum sînt așa-numitele *ready-made* (arta obiectelor *gata-făcute*) sau *action painting* (pictura-acțiune).

Incertitudinilor din planul extensional al termenului *artă* li se adaugă cele din planul intensional. Astfel, numeroasele mișcări artistice novatoare din secolul nostru — de la dadaism, suprematism, suprarealism, pînă la cele menționate anterior — au repus în discuție trăsături considerate, prin tradiție, drept definitorii pentru artă : universalitatea operei, intenționalitatea și aspirația spre perenitate în creația artistică etc.

Se poate afirma deci că nu există criterii absolute care să permită delimitarea netă a artei de esteticul extraartistic ; conceptul de artă este un concept deschis, prin care surprindem însușiri esențiale comune unui ansamblu de manifestări, procese, produse ale activității umane.

Este vorba mai întîi de faptul că arta (la fel ca și frumosul și esteticul în general) nu ființează ca obiect în

Scanned with OKEN Scanner

sine, ci este obiect *pentru subiect*. Georg Lukàcs observa cu justeţe că dacă afirmaţia „*nu există obiect fără subiect*" este idealistă, eronată, în perspectivă ontologică, ea devine „fundamentală în estetică", deoarece „*dacă facem abstracţie de subiectul estetic, plăsmuirea încetează de a mai exista ca atare ; rămîne un bloc de piatră, o bucată de pînză, un obiect ca oricare altul*"[1]. Prin urmare, recunoaşterea socială a unor creaţii umane drept opere de artă înseamnă nu numai certificarea unui statut integral preexistent, ci şi un aport la instituirea acestuia.

O altă particularitate a artei rezidă în faptul că deosebirea dintre artistic şi extraartistic este graduală. Ca şi evoluţia de la un anotimp la altul, de pildă, şi trecerea de la anestetic la estetic — iar apoi la forma expresă de manifestare a acestuia, artisticul — se face treptat, fiind cu neputinţă să se stabilească o linie precisă de demarcare ; de unde şi statutul incert (artă sau simplu meşteşug ?) al unor îndeletniciri şi al produselor respective (tapiserie, orfevrărie ş.a.).

Teza caracterului obiectiv-subiectiv şi cea a gradualităţii artisticului se corelează şi se suprapun parţial cu ideea „impurităţii" acestuia, afirmată în mişcarea de idei din ţara noastră[2]. Arta poate fi considerată drept „impură" (ca, de altfel, şi frumosul sau esteticul în general), în două sensuri. Pe de o parte, în sensul că arta şi frumosul în general rezultă din combinarea, osmoza şi „distilarea" unor elemente eterogene, ceea ce a condus frecvent la caracterizarea lor prin asocierea unor termeni antinomici : general şi individual, idee şi sensibil, abstract şi concret, reflectare a realităţii şi reconstrucţie estetică a ei. Pe de altă parte, „impuritatea" artei şi frumosului rezidă şi în imposibilitatea separării totale a esteticului de celelalte valori, fapt subliniat încă de la începuturile cugetării teoretice. Platon utilizează conceptul de *kalokagathon*, prin care se postulează întrepătrunderea frumosului (*kalon*) cu binele (*agathon*)[3], iar Horaţiu pleda pentru unirea în poezie a utilului cu plăcutul (*utile dulci*). De la această poziţie de principiu s-au îndepărtat acei autori care, în decursul vremii, au conceput arta ca fiind fundamental altceva decît eticul, gnoseologicul, utilul etc., demers condamnat de la bun început la eşec. Căci dacă am încerca să delimităm componenta estetică, făcînd abstracţie de toate semnificaţiile sociale, istorice, morale, filosofice, politice, religioase (respectiv, ateiste) etc., după încheierea operaţiilor de „epurare" nu ar mai rămîne practic nimic. Născută în focul polemicilor angajate pe tema raportului autonomie-eteronomie, formula „artei pure" ascunde o contradicţie în termeni.

O altă însuşire esenţială a artei constă în faptul că semnificaţiile operelor artistice — semnificaţii labile, evanescente, accentuat conotative — nu pot fi nici integral captate prin contemplare spontană, nici epuizate pe calea analizei. Dincolo de ceea ce a fost perceput, pus în evidenţă, va rămîne întotdeauna ceva neexplicitat, nesesizat. În acest sens, dar de fiecare dată cu o nuanţă specifică, se vorbeşte de caracterul „ilimitat simbolic" al operelor de artă (T. Vianu),

[1] G. Lukács, *Estetica*, vol. I, Editura Meridiane, Bucureşti, 1974, p. 553.

[2] I. Ianoşi *„Impuritatea" artei*, în vol. *Dialectica şi estetica*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971.

[3] Filosoful grec a încercat o definire a conceptului de frumos în dialogul *Hippias Maior* (vezi : Platon, *Opere*, vol. II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976, p. 71–103), în care discută şi relaţia frumos-bine.

Scanned with OKEN Scanner

de „ambiguitatea textului estetic" (U. Eco), de faptul că semnificațiile operelor de artă sînt *infinite*, *inepuizabile*, de *caracterul semantic deschis* al creațiilor de frumos.

Particularitățile artei, doar parțial surprinse în enumerarea anterioară, își pun pecetea, într-un fel sau altul, asupra statutului esteticii (ca disciplină distinctă în aria cunoașterii) și al curentelor de idei din cuprinsul acesteia. Căci, dacă în principiu cugetarea umană nu poate epuiza semnificațiile faptului artistic, cu atît mai puțin poate realiza această performanță o anumită direcție de gîndire. De aceea, valabilitatea unei teze teoretico-estetice nu exclude automat îndreptățirea alteia, accentuat diferită; direcțiile semnificative de gîndire din estetică reprezintă perspective predilecte asupra artei și pun în evidență, cu precădere, anumite atribute ale fenomenului artistic. De pildă, acceptarea ideii artei ca *mimesis* (ca imitare a realului) nu implică în mod necesar respingerea perspectivei psihanalitice.

Asemenea gîndirii materialismului dialectic și istoric în ansamblu, estetica marxistă este un sistem teoretic deschis, o condiție necesară a ființării sale fiind autoînnoirea perpetuă. Sursele principale ale acestui dinamism sînt consecvența dialectică, legătura strînsă cu practica artistică, valorificarea critică a cîștigurilor teoretico-metodologice datorate altor curente de idei. Estetica marxistă evită spiritul exclusivist ce tutelează alte direcții de gîndire, evitînd însă și riscul eclectismului, prin ierarhizarea diverselor perspective potrivit valorii explicative și fertilității teoretice a fiecăreia dintre ele.

De aceea, estetica marxistă nu este un simplu curent de idei sau doar un punct de vedere printre celelalte, ci o orientare, o poziție cu statut principial deosebit.

Situînd pe primul loc cercetarea și interpretarea artei *prin raportare la viața socială*, filosofia materialist-dialectică și istorică oferă punctele de sprijin necesare efortului de înțelegere a esenței artei la nivelul celor mai ample generalizări teoretice, fără a aluneca în construcție pur speculativă sau în anistorism. Iată de ce considerarea artei drept *formă a conștiinței sociale* este o perspectivă prioritară în estetica marxistă.

Prin evidențierea raportului dintre existența socială și conștiința socială, materialismul istoric a adus o contribuție fundamentală la înțelegerea esenței artei. Dezvăluind relația genetică dintre existența socială și artă, Marx și Engels au subliniat, totodată, necesitatea examinării mediilor prin care această relație se realizează. Engels a explicat foarte clar, în cunoscutele sale scrisori către I. Bloch (1890), C. Schmidt (1890), F. Mehring (1893), că factorul economic nu este singura cauză a dezvoltării istorice a vieții spirituale și că acest factor este doar în ultimă instanță determinant în raport cu suprastructura, cu devenirea conștiinței sociale, inclusiv a artei. Aceste precizări atrag în fond atenția asupra specificității artei, asupra relativei sale autonomii, care rezultă în primul rînd din existența unor legi proprii.

Teza că arta este o formă de reflectare a realității constituie un punct de plecare indispensabil pentru corecta abordare și soluționare a unei largi game de probleme pe care le ridică fenomenul artistic în fața cugetării filosofico-estetice. În lumina acestei teze, creația artistică autentică nu poate fi înțeleasă ca un act gratuit, ca simplă combinare de cuvinte, sunete, culori și nici ca o îndeletnicire în afara spațiului și timpului istoric. „Adevărata artă — se arată în Programul partidului nostru — *a ex-*

Scanned with OKEN Scanner

primat întotdeauna realitatea socială în procesul dezvoltării ei istorice"[4].

În acest sens trebuie înțeles, de pildă, specificul național al artei. Pecetea comună pe care o au marile valori artistice aparținînd unei culturi naționale — identificabilă atît la nivelul modalităților de expresie, cît și la cel al viziunii despre lume și om — se explică în primul rînd prin fertila înrădăcinare a artei în solul existenței umane reale, din care se originează și pe care o oglindește. Numai reflectînd modul propriu în care trăiește, gîndește și acționează respectiva colectivitate națională, arta acesteia se înscrie — ca o contribuție originală, cu timbru specific, inconfundabil — în rîndul valorilor universale. Dezaprobarea tentației de imitare servilă a modelelor literar-artistice din străinătate și îndemnul adresat creatorilor de a se inspira din realitățile noastre naționale constituie adevărate constante ale întregii istorii a mișcării de idei din țara noastră.

În strînsă legătură cu statutul artei de formă a conștiinței sociale se află caracterul de clasă și ideologic al artei, conexiunile acesteia cu politicul, cu filosofia etc. Reflectarea artistică nu este un proces pur gnoseologic, ea angajînd planul afectivității, al judecății de valoare asupra realității. Chiar și în artele care nu urmăresc reprezentarea răzbat pînă la urmă — firește, transfigurate — ecourile frămîntărilor sociale și ideologice din epocă (să ne gîndim, de pildă, la afirmarea școlilor naționale în muzică și arhitectură). O artă neutră și un mare artist care să rămînă „surd și orb" la confruntările de interese, poziții și idei nu au existat niciodată. *„Artă fără tendință n-a existat, nu există și nu va exista"*, arăta cu un veac în urmă C. Dobrogeanu-Gherea[5].

Ținînd seama de rolul și importanța claselor în viața societății, arta autentică nu poate să nu oglindească și să nu ia atitudine față de ideologiile diferitelor clase, să nu se angajeze în confruntările dintre ele. Caracterul de clasă și ideologic al artei nu exclude însă existența unor mari valori (poezia lui Eminescu, de pildă) care sînt recunoscute și respectate drept valori de către toate clasele și păturile sociale, de exponenții celor mai divergente orientări politico-ideologice. Faptul are o dublă explicație : pe de o parte, arta nu reflectă numai ceea ce este concret-istoric în existența omului și în universul său spiritual, ci și ceea ce e general-uman, ceea ce definește omul ca ființă generică (prietenia, dragostea, setea de cunoaștere, nevoia de autodepășire etc.) ; pe de altă parte, creațiile artistice autentice se caracterizează printr-o largă deschidere semantică, oferind posibilitatea unor lecturi și aprecieri din perspective diferite, chiar divergente.

Principala însușire particularizatoare a artei ca reflectare a realității o constituie faptul că ea reflectă prin *imagini*. Aceasta o deosebește în primul rînd de știință și de filosofie, care — aparținînd cunoașterii logico-discursive — utilizează în acest scop concepte, dar și de alte forme ale conștiinței sociale în care imaginea este prezentă doar în măsura în care acestea apelează la mijloacele de persuasiune specifice artei.

Particularitățile imaginii artistice pornesc de la însuși obiectul reflectării. Arta reflectă o realitate profund umanizată, subiectivizată, opera artistică situîndu-se *în* și trimițînd *la* o

---

[4] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, Editura Politică, București, 1975, p. 161.

[5] C. Dobrogeanu-Gherea, *Tendenționalismul și tezismul în artă*, în vol. *Studii critice*, Editura pentru Literatură, București, 1967, p. 117.

Scanned with OKEN Scanner

lume a imaginarului, a plăsmuirii, a *ficțiunii*. „Uitarea de sine", cu care spiritul nostru se cufundă în universul situațiilor înfățișate într-un roman sau într-un film, trebuie să fie secondată de conștiința faptului că ne aflăm în fața unei plăsmuiri, fără aceasta neputînd lua naștere *emoția estetică*. Dar această emoție nu se produce nici dacă lipsește total atitudinea participativă a celui ce receptează, iar unul dintre principalele mijloace de a o determina rezidă în înfățișarea situațiilor plăsmuite în așa fel încît să simțim „tensiunea" realului. O soluție larg utilizată în acest scop este cea a corespondențelor directe dintre imaginea artistică și realitatea pe care aceasta o vizează. Numeroși creatori de frumos au proclamat fidelitatea maximă față de real drept imperativ al reflectării artistice (așa cum au făcut, în Renaștere, Leonardo da Vinci, Alberti, Dürer ș.a., care, comparau imaginea picturală cu o oglindă, iar în secolul trecut Balzac, care năzuia să facă, prin personajele din romanele sale, „concurență" stării civile). Ca atare, în istoria gîndirii filosofico-estetice arta a fost adesea caracterizată drept imitație (mimesis) și judecată după criteriul *verosimilității*. Dar absolutizarea asemănării, ca normă a reflectării artistice, a fost denunțată și ca o gravă eroare, obținerea iluziei depline a obiectului real fiind considerată doar *„un efect umil"* al *imaginii artistice*[6] sau chiar *„fundamental străină artei autentice"*[7].

Aprecierile sînt îndreptățite întrucît — chiar dacă scoatem din discuție faptul că există ramuri și mișcări artistice care exprimă doar stări interioare, trăiri — trebuie să avem în vedere că nici în cele mai realiste opere de artă[8] imaginea artistică nu reproduce *tale quale* realitatea. Creatorul de frumos operează o selecție în cîmpul însușirilor realului, le accentuează pe unele, eventual modifică raporturi și proporții, schimbă tonalitatea culorilor etc., obținînd astfel — din perspectiva unei anumite viziuni — o deformare expresivă, o transfigurare. Aceasta asigură capacitatea imaginii de a ne frapa și a ne reține atenția ca formă perceptibilă senzorial. Căci esteticul ființează *prin* și *în* sensibil. De aceea, autentica trăire estetică se produce numai contemplînd nemijlocit opera, nu doar amintindu-ne de ea ; astfel, nici cel mai experimentat muzician nu încearcă aceeași plăcere cînd doar „citește" o partitură (deși, parcurgînd-o, el și „aude" muzica „fixată" în note) ca atunci cînd ascultă efectiv, în sala de

---

[6] G. W. Hegel, *Prelegeri de estetică*, vol. I, Editura Academiei R.S.R., București, 1966, p. 48.

[7] N. Hartmann, *Estetica*, Editura Univers, București, 1974, p. 41.

[8] Termenul de *realism* (în artă) are două accepțiuni : 1) Curent ce s-a afirmat inițial în literatura Europei occidentale, în prima jumătate a secolului trecut, extinzîndu-se apoi în alte arte (pictura, teatrul etc.), în culturi din alte zone geografice și prelungindu-se pînă în zilele noastre ; marca de identitate a realismului o constituie fidelitatea imaginii artistice (fidelitate și în sens de asemănare) față de real. Înțeles astfel, conceptul nu are valoare operațională decît în artele care urmăresc reprezentarea, iar realismul nu este un criteriu de valoare. 2) Principiu fundamental al întregii arte, decurgînd din înrădăcinarea artei în real și din rolul ei activ în viața socială, principiul ce se traduce în exigența ca arta să se facă ecoul confruntărilor, năzuințelor, bucuriilor și durerilor ce caracterizează, într-un moment istoric dat, viața unei comunități sociale, a întregii omeniri. În acest sens, realismul se opune așa-numitei „arte pentru artă", reclamînd ferma angajare social-politică și estetică a creatorilor de frumos, promovarea valorilor înalte ale epocii.

Scanned with OKEN Scanner

concert, interpretarea respectivei compoziții. Totodată, transfigurarea la care s-a făcut referirea mai înainte sporește eficacitatea imaginii artistice ca instrument de cunoaștere, amplificînd forța ei de generalizare, de surprindere a sensurilor profunde, a tîlcurilor ascunse ale realului. Generalizarea artistică nu înseamnă însă nici abstractizare (în sensul reflectării prin concepte abstracte) și nici dezvăluirea generalului ca atare. Obiectul reflectării prin imagini artistice îl constituie sinteza generalului și individualului, domeniul propriu artei fiind *specificul*.

Multe dintre concluziile, desprinse în timp, referitoare la statutul imaginii artistice, dobîndesc, fie și indirect, noi confirmări prin cercetările moderne de teorie a limbajului. În perspectivă teoretico-estetică generală, aportul semioticii rezidă în primul rînd în dezvăluirea unor trăsături distinctive ale limbajului artistic ca : prevalența omonimiei (în raport cu sinonimia), bogăția semantică, accentuata conotativitate și contextualitate, un înalt grad de dependență a semnificației de expresie, precumpănirea axei sintagmatice a limbajului (în raport cu cea paradigmatică) în producerea textului etc. În strînsă legătură cu astfel de trăsături specifice de limbaj se constituie caracteristicile operei de artă ca text (estetic) și, în primul rînd, autoreflexivitatea și ambiguitatea[9], în virtutea cărora opera (ca și, de altfel, imaginea artistică în general) dobîndește atributul expresivității, se impune ca formă concret sensibilă (ca simbol „prezentativ", nu numai reprezentativ) și — respectiv — beneficiază de o largă deschidere semantică, determinînd receptorul la un continuu, mereu reluat și niciodată încheiat, efort interpretativ, sursă și catalizator al delectării estetice.

Toate cele arătate cu privire la statutul imaginii artistice și al operei ca text estetic învederează că arta, în ansamblul structurilor și manifestărilor sale, se constituie din co-prezența unor componente antinomice, din procesele osmotice care au loc între acestea. De aceea, unele caracterizări ale artei apelează la formule aparent paradoxale : „fenomenul esențial", „suprafața adîncă", „individualul generalizat", „aparența substanțială" etc.[10].

2. Funcțiile artei ; rolul artei și al conștiinței estetice în dezvoltarea multilaterală a personalității umane

Rolul artei în societate se realizează printr-un larg evantai de funcții sociale, care acționează într-o strînsă conexiune și întrepătrundere. Dintre acestea se disting cîteva de o însemnătate cu totul deosebită.

Funcția cognitivă. Ideea că arta constituie una dintre căile de cunoaștere și autocunoaștere a omului datează încă de la începuturile filosofiei artei, gîndirea teoretică stăruind cu precădere asupra specificului acestei cunoașteri. Termenul predilect de comparare îl reprezintă, ca și în cazul imaginii artistice, *știința*. Una dintre principalele deosebiri constă în faptul că în timp ce științei îi este proprie tendința de desubiectivizare a procesului cunoașterii, arta reclamă, dimpotrivă, o profundă implicare a subiectului în însăși esența actului de reflectare. Georg Lukács distinge două forme de reflectare : *dez-*

[9] U. Eco, *Tratat de semiotică generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, p. 333–335.

[10] I. Ianoși, *Schiță pentru o estetică posibilă*, Editura Eminescu, București, 1975, p. 104.

Scanned with OKEN Scanner

antropomorfizantă și *antropomorfizantă*[11], știința aparținînd primeia, arta — celei de-a doua.

Dar implicarea activă a subiectivității creatorului de frumos nu anulează viabilitatea cunoașterii artistice, întrucît acesta nu intervine arbitrar în procesul reflectării. El „radiografiază" realul, transfigurîndu-l *și* potrivit unei optici personale ; el supune realitatea unei evaluări proprii, îi „colorează" afectiv diversele laturi și aspecte și de aceea cunoașterea artistică nu e niciodată cunoaștere pură, ci este și trăire, valorizare. Artistul își subordonează însă întregul demers cerinței de a surprinde în opera sa aspecte noi, ipostaze inedite și sensuri nebănuite ale realului, ca și ale universului interior (de gînduri, sentimente, năzuințe etc.) al omului. Căci arta nu-i o simplă ilustrare a ceea ce deja s-a dobîndit prin cunoașterea logico-discursivă. Se știe că originalitatea este un atribut inalienabil al artei autentice. Cum adevărata originalitate se opune nu numai epigonismului, ci și insolitului ca scop în sine, viziunilor arbitrare etc., cunoașterea aprofundată a realității, scrutarea și explorarea permanentă a vieții sociale, în componentele ei esențiale, constituie o îndatorire sacră a artiștilor. „*Sursa de inspirație* — relevă secretarul general al partidului — *să fie izvorul viu al muncii, al vieții poporului nostru...*"[12]. Deci, legătura strînsă a artei cu viața, înțeleasă în întreaga ei complexitate, nu este numai o premisă a virtuților cognitive ale creației de frumos, ci implică și o opțiune ideologică, angajarea social-politică a artistului.

Problema adevărului artistic și a specificului acestuia este discutată mult în literatura filosofico-estetică. Punctele de vedere exprimate pe această temă sînt diferite ; larg acceptată este însă ideea că adevărul artistic nu este reductibil la condițiile adevărului științific. Chiar și cele mai realiste opere nu pot exista în afara ficțiunii. De aceea arta — așa cum arată N. Hartmann — nu este obligată la adevărul faptelor, ea trebuie să urmărească *adevărul vieții* care „*constă într-o concordanță precisă cu viața reală, dar nu în detaliu și în ce are loc o singură dată (în individual), ci în principal și esențial-omenesc*"[13]. Ideea de adevăr al vieții vizează deci semnificațiile majore ale creației de frumos.

Funcția hedonistă. Raportarea nemijlocită la creațiile de frumos, contemplarea acestora, determină o reacție subiectivă de delectare. Considerată îndeobște ca avînd un efect eminamente pozitiv, de îmbogățire a spiritului, capacitatea operelor de a provoca o plăcere spirituală constituie una dintre principalele surse ale nevoii noastre de artă, de frumos în general.

Evidența deplină a funcției hedoniste (de la gr. *hedoné* = plăcere, desfătare) a artei nu o scoate însă de sub incidența întrebărilor pe care și le pun teoreticienii pe această temă, întrebări ce vizează decelarea specificului plăcerii estetice, identificarea elementelor comune unor stări emoționale care se exteriorizează în manifestări atît de diferite, chiar opuse, cum sînt rîsul și plînsul.

Una dintre cele mai prestigioase soluții avansate în acest sens o constituie cunoscuta idee a caracterului dezinteresat al plăcerii estetice, idee legată de numele și de contribuția lui

11 G. Lukács, *Estetica*, vol. I, *ed. cit.* (vezi, în special, cap. III, „Probleme principale prealabile ale desprinderii artei de viața cotidiană").

12 Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 63.

13 N. Hartmann, *op. cit.*, p. 318–319.

Scanned with OKEN Scanner

Kant[14]. Deşi absolutizarea acestei teze conduce la o perspectivă sterilizantă privind rolul social al artei (de pildă, la teoria „artei pentru artă"), teza surprinde totuşi o cerinţă esenţială a contemplării estetice, şi anume — cum o va reformula Lukács — cerinţa suprimării temporare a raporturilor cotidiene ale subiectului. Surprinderea specificului desfătării estetice a fost încercată şi prin alte caracteristici delimitative (M. Geiger o delimitează — întrucît implică o angajare valorică — de simplul amuzament), precum şi prin caracterizări întemeiate pe asocierea unor concepte (Aristotel vorbea de savoare raţională) sau, dimpotrivă, pe disociere (disocierea dintre delectare şi plăcere, operată de E. Burke, sau cea dintre sentiment şi emoţie, datorată lui G. Călinescu); să mai adăugăm şi elaborarea, în acelaşi scop, a unui concept nou, cel de *Einfühlung*, termen care — în opinia lui Th. Lipps — desemnează *„plăcerea de sine obiectivată"*, proprie contemplării estetice. Cert este faptul că emoţia estetică este o stare subiectivă complexă, care include (contopind, sintetizînd etc.) afectivul şi intelectivul, aprecierea de valoare şi angajarea ideologică, participarea şi distanţarea, trăirea şi conştiinţa acestei trăiri etc.

Funcţia social-educativă. Această sintagmă desemnează capacitatea fenomenului artistic de a vehicula şi promova o anume tablă de valori (cu referire specială la valorile extra-estetice), de a influenţa conştiinţa oamenilor şi, implicit, comportamentul lor. În triada funcţiilor fundamentale ale artei — cognitivă, hedonistă şi social-educativă — ultima (în ordinea enumerării) este cea mai importantă, ea constituind consecinţa logică şi cadrul firesc al primelor două funcţii (pe care, de altfel, se şi grefează).

Dimensiunea educaţională cea mai evidentă şi mai statornică a artei este cea care priveşte relaţia valorilor estetice cu cele morale. Interferenţa esteticului cu eticul a fost observată şi studiată încă din antichitate, principalele contribuţii în acest sens axîndu-se pe conceptele de *kalokagathon* şi de *katharsis*. Categoria de *katharsis* a fost elaborată de Aristotel în scopul demonstrării rolului moral pozitiv al tragediei. El consideră tragedia drept „imitaţia unei acţiuni alese"[15], participarea pasională a spectatorului la destinul exemplar al eroului de pe scenă însemnînd, concomitent, asumarea condiţiei acestui erou şi purificarea de trăirile curente; deci efectul kathartic implică înălţare spirituală.

Contribuţiile gîndirii filosofice antice mai sus-prezentate au constituit termeni de referinţă pentru întreaga devenire ulterioară a esteticii, inclusiv în secolul nostru, cînd conceptul de katharsis cunoaşte, prin opera lui G. Kukács, o spectaculoasă relansare. Corelaţia estetic-etic reprezintă una dintre problemele importante şi permanente ale cugetării teoretico-estetice, toate marile curente de idei acordîndu-i un loc de prim-plan în ierarhia temelor abordate.

Arta autentică a fost întotdeauna morală şi, în sensul pozitiv al termenului, moralizatoare. Creaţiile artistice influenţează dimensiunea etică a umanului pe trei căi.

a) Operele artistice contribuie la vehicularea şi popularizarea de idei, principii şi norme morale ca atare; exemplele cele mai ilustrative în acest sens, în literatură, sînt: poemul didactic, fabula, proverbul, zicătoarea şi, cu unele particularizări, pamfletul;

[14] Imm. Kant, *Critica facultăţii de judecare*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 103, 161, 248 ş.a.
[15] Aristotel, *Poetica*, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1965, p. 59–60.

Scanned with OKEN Scanner

proclamarea explicită a unor principii etice se întîlnește și în roman, teatru, cinema. Procedeul este marginal, nespecific artei, și nu este utilizabil decît în artele care se exprimă — în exclusivitate sau nu — prin cuvînt.

b) Arta înfățișează în culori atrăgătoare sau — dimpotrivă — incriminează oameni, gînduri, fapte, evenimente etc. în funcție de atitudinea, conținutul sau semnificația lor etică. Aceasta constituie calea principală cea mai eficientă și cea mai lesne de observat prin care arta își exercită influența ei etică, deși această modalitate — al cărei cîmp de manifestare este incomparabil mai larg decît cel al primei căi și îl include pe acesta — nu funcționează decît în artele care urmăresc reprezentarea (literatura, teatrul, filmul, pictura și sculptura tradițională ș.a.).

c) Arta modelează sistemul de motivații intime și de autoexigențe, de propensiuni și idiosincrazii, din care se constituie substanța profundă a eului uman, astfel încît îl face pe om mai disponibil la un comportament etic superior. Contactul cu arta cultivă cerința unei delectări superioare, dezvoltă (indirect) capacitatea de a depăși preocupările cotidiene și interesele individuale imediate, lărgește orizontul înțelegerii și simțirii, îl învață pe om marea lecție a generozității, aceea că bucuria nu-i neapărat legată de avantaj. Această a treia cale privește întregul domeniu al artei, indiferent de ramuri, specii, epoci sau curente. Dar ea este și cea mai „ascunsă" modalitate de realizare a corelației estetic-etic și de aceea ea este prea puțin sesizată la nivelul cunoașterii comune.

Analiza raportului estetic-etic permite înțelegerea atît a modului în care creațiile de frumos își exercită influența lor educativă în general, cît și a importanței pe care a avut-o arta în toate timpurile, ca instrument de modelare a conștiinței umane. Această importanță sporește considerabil în condițiile societății socialiste, proporțional cu amplificarea rolului factorului subiectiv în progresul social, precum și în virtutea faptului că formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste a maselor constituie la noi obiectul unei acțiuni sistematice, ca parte integrantă a strategiei generale de edificare a viitorului.

Amplificarea rețelei instituțiilor a căror menire este difuziunea socială a operelor de artă (edituri, presă și radioteleviziune, muzee, săli de concerte, cinematografe etc.), concomitent cu dezvoltarea învățămîntului și ridicarea nivelului general de cultură al maselor, au creat premisele obiective și subiective ale accesului liber al publicului la valorile artei naționale și universale, ale unei profunde democratizări a artei, determinînd totodată o creștere a exigențelor publicului față de creatorii de frumos. De aceea, arta are în societatea noastră socialistă o importanță fără precedent în promovarea valorilor specifice socialismului, în eradicarea mentalității și atitudinilor retrograde, în cultivarea idealurilor revoluționare, de progres social, de pace în lume. Creatorii de frumos din țara noastră își pot îndeplini obligațiile nobile ce le revin în acest sens numai întruchipînd aceste idealuri în opere de o înaltă măiestrie. *„Creația literar-artistică din patria noastră trebuie să fie originală, patriotică și umanistă"*[16].

Centrîndu-se pe triada funcțiilor sale fundamentale, menirea socială a artei se realizează printr-un set mult mai larg de proprietăți funcționale, care se corelează strîns ca cele trei deja examinate. Astfel, pe funcția cognitivă a artei se grefează cea

[16] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, Editura Politică, București, p. 73.

Scanned with OKEN Scanner

de comunicare, proces complex, ireductibil la simpla vehiculare de cunoștințe, întrucît implică și transmiterea de stări afective, atitudini axiologice etc. Artei îi revine, de asemenea, un important rol social ca factor de stimulare a creativității, această proprietate funcțională acționînd și în receptarea operelor artistice, dar dîndu-și măsura atunci cînd subiectul estetic devine el însuși producător de valori artistice ; de aceea, în cuprinsul rosturilor multiple și diverse pe care le are Festivalul Național „Cîntarea României" un loc deosebit revine faptului că, prin această instituționalizare a artei amatorilor, se instituie un cîmp și un teren prielnic de afirmare și de dezvoltare a spiritului creator al maselor. Prin anumite funcții ale ei — a căror enumerare rămîne deschisă — arta acționează compensator față de unele consecințe contradictorii ale civilizației actuale. De pildă, exprimînd pe om în omnilateralitatea determinațiilor sale, dar și adresîndu-i-se și solicitîndu-l în același mod — arta se opune consecințelor disfuncționale ale accentuatei specializări care apare adesea în formarea omului de astăzi ; ea constituie deci un factor de modelare a unei personalități umane multilateral și armonios dezvoltate.

Dimensiune esențială a modului specific de a fi al omului, arta constituie un factor de continuă umanizare a vieții sale. Departe de a fi un „lux", o „nobilă inutilitate", un element marginal și neglijabil, arta răspunde unei cerințe profunde, unei necesități inalienabile a ființei umane. Și dacă omul — cum preciza Marx — transformă lumea și după legile frumosului, nu trebuie uitat că frumosul se realizează plenar și își dă întreaga sa măsură *în* și *prin* artă.

23

ȘTIINȚA

Epoca contemporană se caracterizează printr-o dezvoltare fără precedent a cunoașterii științifice, prin creșterea rolului și contribuției științei la progresul tuturor domeniilor vieții sociale. Știința a devenit o componentă și o condiție *sine qua non* a organizării, conducerii și dezvoltării societății moderne, influențînd hotărîtor progresul tuturor statelor și națiunilor, al tuturor sferelor culturii și cunoașterii contemporane. Factor important de raționalizare și optimizare a proceselor din lumea actuală, știința a dobîndit o pondere din ce în ce mai mare în determinarea trăsăturilor definitorii ale civilizației prezente, în modelarea configurației sistemului ei de valori. Ca urmare, a crescut considerabil și rolul ei în cadrul conștiinței sociale, al vieții spirituale a societății.

1. Știința — modalitate de cunoaștere și formă a conștiinței sociale

Considerată ca modalitate fundamentală de cunoaștere, alături de cunoașterea filosofică, artistică, comună etc., știința cuprinde ca elemente sau componente mai semnificative : ipoteze, concepte, legi, principii, modele și teorii care reconstruiesc, la diferite paliere de generalitate și abstracție, structuri, relații genetice și funcționale, regularități și legități ale existenței ; date de observație, clasificări și serieri ale obiectelor și fenomenelor ; teme, probleme și contexte problematice ; metode, procedee și tehnici de investigație ; interpretări metateoretice, supoziții filosofice și metodologice ; paradigme și soluții exemplare ; stiluri de gîndire, criterii și standarde de coerență și adecvare, norme și valori proprii, idealuri și modele de raționalitate ș.a. Cunoașterea științifică își elaborează treptat un limbaj propriu, caracterizat prin precizie și univocitate conceptuală, permițînd comunicarea și controlul eficace ale rezultatelor ei. Pe de altă parte, ca *fenomen social global*, știința constituie un subsistem complex în ansamblul vieții sociale, îndeplinind funcții și roluri bine definite. În această determinare, știința include și totalitatea structurilor și modurilor de organizare profesională, instituțiile care asigură producerea, transmiterea, difuzarea și utilizarea în societate a cunoașterii științifice.

În ansamblul formelor conștiinței sociale, știința ocupă un loc distinct, determinat de obiectul și modalitatea de apropiere a existenței naturale, sociale și umane, de rolul și funcțiile sale în viața societății.

Scanned with OKEN Scanner

În primul rînd, ca *formă a conștiinței sociale*, știința îndeplinește în mod primordial o *funcție cognitivă*, avînd un rol și o pondere hotărîtoare în cunoașterea legilor și a structurilor necesare ale naturii și societății, pe care se întemeiază acțiunea umană, progresul social general. Finalitatea imanentă a cunoașterii științifice este aceea a organicității și sistemicității, a construirii unor sisteme teoretice care să permită explicația și predicția fenomenelor și proceselor obiective, interpretarea mecanismelor și conexiunilor lor cauzale, înțelegerea determinării și devenirii diferitelor domenii ale existenței. Spre deosebire de alte forme ale conștiinței sociale, care-și asumă mai mult sau mai puțin nemijlocit o funcție de cunoaștere, știința se constituie pe baza unei anumite „proiecții" intelectuale, a utilizării conștiente a unor metode ; ea este cunoaștere produsă și controlată prin metode, nu spontană. Ca urmare, ea a cunoscut o intensificare permanentă a utilizării tehnicilor și instrumentelor care — devenite în ultima vreme tot mai mult „teoreme reificate", prelungiri ale gîndirii teoretice mai degrabă decît ale simțurilor — sporesc performanțele de observație și rațional-calculatorii ale omului. Aceste instrumente intervin, în același timp, activ în desfășurarea proceselor, în vederea detectării invarianților lor funcționali, a legilor care le guvernează ființarea și devenirea. Cunoaștere „instrumentală", dar și explicativ-interpretativă, știința este rezultatul unei atitudini spirituale în același timp sapiențial-contemplative, dar și activ-transformatoare, al unui „mod de gîndire" care reunește formularea problemelor la nivelul principiilor și acțiunea practică[1], mod de gîndire care a apărut pentru prima oară în Grecia antică, în filosofia antică a naturii, devenind „instrumentul intelectual" cel mai puternic care a asigurat progresul civilizației europene. Posedînd un limbaj de mare concizie și precizie, apt să asigure standardizarea și controlul enunțurilor și ipotezelor, demonstrarea propozițiilor și organizarea lor în sisteme coerente, cunoașterea științifică dispune, în același timp, de proceduri riguroase de testare sau verificare, pe baza cărora se poate asigura mai rapid decît în cadrul altor modalități ale cunoașterii consensul rațional, acceptarea cvasi-unanimă a adevărurilor ei. Ca urmare, cunoașterea de tip științific, avînd cel mai înalt grad de valabilitate intersubiectivă, a cunoscut un ritm rapid de dezvoltare, progresul cel mai accelerat. Deși istoria științei a fost marcată de numeroase revoluții conceptuale și metodologice, îndeosebi la nivelul ei teoretic, se poate identifica o linie ascendentă a dezvoltării ei, un sens al progresului pe linia sporirii gradului de organizare, integrare și autonomie a teoriilor, a capacității corpului ei de ipoteze, concepte și legi de a asigura și adînci progresiv, prin propriile resurse, atît coerența internă, cît și „competența" sa, adică puterea explicativă și forța anticipativă cu privire la realizarea accesibilă investigației.

Distingîndu-se prin toate aceste trăsături de celelalte mari tipuri de apropiere cognitivă a existenței, cunoașterea științifică nu se constituie și nu evoluează independent, ci într-o permanentă interacțiune cu acestea. Astfel, în primul rînd, trebuie să subliniem faptul că știința și filosofia — ca modalități de cunoaștere — exprimă cu mijloace diferite aceeași atitudine umană față de existență, aceeași încercare de a „sistematiza raporturile dintre aparent și existent în lume și viață". În acest fel, știința

[1] W. Heisenberg, *Pași peste granițe*, Editura Politică, București, 1977, p. 93.

Scanned with OKEN Scanner

constituie o prelungire cu instrumente și concepte mai speciale a *„necesității filosofice de cunoaștere a realității"*[2], a acelei atitudini de cunoaștere care cercetează fenomenele și obiectele din punctul de vedere al determinațiilor lor categoriale: cauză, lege, necesitate, relație etc. Păstrarea permanentă a legăturii cu perspectiva filosofică asigură științei perpetuarea marii ei vocații explicative și interpretative, hermeneutice, evitînd decăderea în empirism, în simpla culegere și scriere a unor „fapte brute" de experiență. Așa cum spunea și Heidegger, la originea marilor înnoiri ale științei în epoca modernă (Galilei, Descartes, Newton), s-a aflat permanent o idee filosofică, o nouă atitudine filosofică în fața existenței și, ca urmare, o nouă înțelegere a cunoașterii și a metodei acesteia. Un asemenea „proiect filosofic" a condus și la geneza marilor teorii din fizica secolului nostru, teoria relativității și mecanica cuantică, opera lui Einstein, Bohr și Heisenberg fiind, de asemenea, rezultatul unei prealabile „atitudini teoretice" ce deschide un orizont eficace de operaționalizare și problematizare, făcînd posibilă intervenția „tehnicilor" matematice de conceptualizare, a instrumentelor și metodelor operaționale ale fizicii și matematicii. Revoluțiile din știință presupun — drept condiții — întotdeauna nu numai apariția unor fapte de observație remarcabile sau formularea unor concepte și metode noi de investigație sau construcție, ci și anumite „decizii metafizice" sau atitudini epistemologice generale, anumite moduri de a formula întrebările fundamentale asupra existenței și a relației de cunoaștere. Odată instituit un nou cadru conceptual, o paradigmă, cunoașterea științifică se poate desfășura operațional fără intervenția aparentă a filosofiei, ceea ce a creat imaginea pozitivistă a unei absolute neutralități a științei, a independenței ei complete față de idealurile, atitudinile și valorile general-filosofice. De altfel, însăși pretenția de autonomie a științei este un fapt istoric caracteristic epocii moderne. În antichitate, știința făcea încă corp comun cu filosofia, se dezvolta într-o unitate sincretică cu aceasta și cu alte forme ale spiritualității umane. Prin geneza fizicii galileo-newtoniene se produce (alături de importante modificări de ordin teoretic și metodologic) o diferențiere accentuată a științei de alte forme sau pretenții de cunoaștere a naturii, pe fondul instituționalizării și organizării ei sociale. S-a impus astfel treptat necesitatea distingerii rolului științei și la nivelul sistemului de valori al culturii, garantarea autonomiei ei cognitive și valorice, separarea de alte domenii culturale și intelectuale. Această relativă neutralitate caracterizează, în general, dezvoltarea unei discipline științifice în cadrul fazei ei „paradigmatice", atunci cînd, pe baza unei teorii, „paradigme"[3] sau program teoretic, se ordonează întreaga activitate de cercetare, se constituie o „logică internă", o dinamică a disciplinei în care problemele puse de teorie (sau paradigmă) vor determina integrarea tuturor eforturilor de cunoaștere, ordonarea și ierarhizarea obiectivelor cercetării etc. În această etapă, dominată de un tip de cercetare „extensivă" (urmărind „articularea" paradigmei, întemeierea ei pe principii mai generale, extinderea domeniului

---

[2] V. Pârvan, *Idei și forme istorice*, în vol. *Scrieri*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 390.

[3] În sensul lui Th. S. Kuhn; vezi *Structura revoluțiilor științifice*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976.

Scanned with OKEN Scanner

de valabilitate, specificarea ei pentru domenii particulare de fenomene, rezolvarea unor probleme logice și empirice etc.), știința se poate „desfășura" fără intervenția manifestă a filosofiei. În afara acestor „trasee operaționale", în epocile în care are loc instituirea unui cadru conceptual general, cînd se produc adînci mutații în imaginea științifică despre lume, cunoașterea științifică nu se poate dispensa de perspectiva filosofică, de o atitudine explicită asupra marilor probleme vizînd structura existenței și cunoașterii umane.

O caracteristică esențială a „stilului" cunoașterii științifice contemporane, care ne indică în mod clar relația tot mai profundă în realizarea funcției cognitive a științei dintre construcția științifică și reflecția filosofică, o constituie tendința științei de a integra în propria ei structură un aspect metateoretic, de a elabora în mod explicit concepte, principii și criterii metodologice apte să ghideze și să controleze eficace formularea și interpretarea modelelor și ipotezelor. Ca urmare a acestui fapt, se poate considera că *„dezvoltarea științei se face din ce în ce mai conștient, reflectat, după o schemă a sa, după exemplul demersurilor pe care le organizează din ce în ce mai rațional. Importanța crescîndă pe care o dobîndesc considerațiile epistemologice în cadrul demersului științific... sub forma reglărilor interne, cerută de logica însăși a acestor demersuri, arată că evoluția științei este din ce în ce mai mult o întreprindere auto-controlată și, prin aceasta, auto-finalizată"*[4].

Astfel, pe măsura evoluției științei, prin complicarea dar și prin explicitarea structurală crescîndă a sa, intervenția „exterioară" a filosofiei — ca simplu corpus de postulate și idei „regulative" — tinde să fie dublată printr-o funcționare imanentă, printr-o asumare parțială a orizontului filosofic, prin forme, exigențe și principii metateoretice, avînd un rol constitutiv în structurarea, evaluarea și dinamica cunoașterii științifice.

În procesul general de autoorganizare, explicitare structurală și autofinalizare a științei (proces complementar sporirii diversității componentelor ei și a complexității dependențelor lor funcționale) intervenția filosoficului în construcția „faptului științific" se legitimează la un nivel mai profund și în forme din ce în ce mai elaborate. Această evoluție justifică înțelegerea științificului și filosoficului ca două paliere ale aceleiași întreprinderi a conștiinței umane de reconstrucție rațională a existenței. În același timp, în ceea ce privește raportul științei cu cealaltă mare atitudine „practic-spirituală" sau afectivă asupra lumii, recursul la tipuri de valori și norme ținînd de conștiința religioasă, de credința nerațională devine nenecesar, constituind tot mai mult un veritabil „obstacol" în calea progresului științific. Îndepărtarea de atitudinea față de lume și cunoaștere subiacentă credinței de tip religios constituie un rezultat necesar al evoluției imanente a științei, al sporirii treptate a gradului ei de organizare internă și adecvare la real, al realizării tot mai plenare a vocației ei raționale. Maturizarea teoretică și metodologică a științei conduce la „filtrarea" intervenției credinței (înțeleasă ca asentiment nerațional, dogmatic, care exclude îndoiala și se sustrage cerinței justificării și spiritului critic) în procesul de elaborare a cunoașterii, la „desacralizarea" naturii, la separarea sistematică, axiologică a științei de teologie[5]. Înce-

[4] J. Ladrière, *Les enjeux de la rationalité*, UNESCO, Aubier, 1977, p. 51.

[5] Vezi în acest sens studiile cuprinse în vol. *Rațiune și credință*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983.

Scanned with OKEN Scanner

pînd cu epoca modernă, dar într-o măsură tot mai mare în perioada actuală, „spiritul științific" își asumă o funcție *cultural-formativă*, el participînd nu numai la reconstrucția sistematică a structurilor și legităților existenței, necesară în vederea acțiunii umane, a integrării tot mai eficace a omului în mediul natural și social, dar și la constituirea unor modele de personalitate umană sau a unor idealuri culturale, a unui mod de gîndire, a sistemului de atitudini și valori ce caracterizează umanismul contemporan, din expresiile oricît de diferite ale acestuia neputînd lipsi dimensiunea raționalității științifice.

Pe de altă parte, prin funcția sa *proiectiv-anticipativă*, prin capacitatea de a elabora previziuni, predicții și prognoze asupra evoluției proceselor și sistemelor naturale și sociale, conștiința științifică poate influența în mod determinant cursul evoluției societății, pe multiple planuri, de la acela al infrastructurilor ei economice pînă la cel al culturii. Sporindu-și tot mai mult operaționalitatea și eficacitatea pragmatică, pe măsura ridicării gradului de abstracție și, în general, a intensificării construcției teoretice, știința tinde în epoca contemporană să-și sporească *rolul praxiologic*, de instrument fundamental în opera de organizare, conducere și transformare a societății. Știința a devenit astfel în epoca noastră *„o importantă forță de producție, și, totodată, un element esențial al organizării moderne, raționale a societății"*[6]. Cu atît mai mare este rolul ei în construcția socialismului, operă socială de uriașă amploare și complexitate. Tocmai de aceea, *Programul* partidului nostru subliniază faptul că știința constituie un factor hotărîtor al progresului contemporan, că societatea socialistă multilateral dezvoltată și comunismul nu pot fi edificate decît pe baza celor mai înaintate cuceriri ale științei și tehnicii.

2. Știința și societatea; importanța științei în edificarea socialistă a țării noastre

Analiza raportului dintre știință și societate implică, pe de o parte, determinarea legităților interne de dezvoltare a științei, în cadrul social-istoric în care se realizează dezvoltarea cunoașterii științifice, iar, pe de altă parte, evidențierea condiționărilor social-economice ale științei și a rolului pe care acesta îl exercită asupra producției materiale și a sistemului socio-cultural. Influența activă a științei în societate reprezintă o expresie particulară de manifestare a rolului conștiinței sociale în dezvoltarea existenței sociale.

Integrată în sistemul socio-cultural, cunoașterea științifică presupune, pe fondul unui anumit nivel al dezvoltării practicii sociale: un cadru instituționalizat de organizare pentru pregătirea specialiștilor și efectuarea cercetărilor; o comunitate socială profesionalizată de cercetători; o conștiință proprie a oamenilor de știință asupra căreia își pun pecetea anumite valori social-politice; incidența nemijlocită a unor factori politici care sînt în măsură să stabilească orientarea, obiectivele, resursele și modul de valorificare a rezultatelor cercetărilor.

Interacțiunea științei cu cadrul social al cunoașterii, al ideologiei comunității științifice, cu sistemul de valori al unei anumite epoci, necesită o cercetare complexă, care depășește

[6] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, Editura Politică, București, 1977, p. 334.

Scanned with OKEN Scanner

modul tradițional de înțelegere a responsabilității oamenilor de știință, întrucît îi angajează într-o măsură mult mai mare din punct de vedere moral-politic în raport cu consecințele social-umane ale aplicării rezultatelor cercetărilor lor.

Materialismul istoric își aduce o contribuție semnificativă la explicarea corelației valorilor științei cu ansamblul valorilor societății, prin analiza raportului istoricește structurat, dintre știință și cadrele sociale în care aceasta se dezvoltă. Pentru epoca contemporană, raportul științei cu valorile sociale ne apare nu numai din perspectiva inserției acestora în procesul cognitiv, ci și ca urmare a interacțiunii științei instituționalizate cu valorile umaniste ale societății, a impactului revoluției științifico-tehnice asupra vieții sociale în ansamblu.

Esența revoluției științifico-tehnice constă în interpătrunderea organică a progresului științific cu revoluționarea bazei tehnice a producției. Marile realizări științifice, inclusiv cele ale științelor de graniță, au provocat schimbări radicale în sfera mijloacelor de muncă, a obiectelor muncii și a tehnologiilor, au condus la utilizarea unor surse neconvenționale de energie, la automatizarea și cibernetizarea producției, prin introducerea aparatelor electronice de calcul, prin informatizarea, robotizarea și folosirea microprocesoarelor. În acest fel, știința are implicații profunde asupra procesului de producție, asupra poziției omului în sistemul modern al activităților economice. În dialectica sistemului știință-producție, știința se transformă tot mai mult, așa cum prevăzuse Marx, într-o „*forță nemijlocită de producție*". Producția devine o aplicare sau o prelungire a științei (industria electronică, a macromoleculelor, farmaceutică, a microprocesoarelor etc.), materializînd achizițiile acesteia din perioada postbelică.

Subliniind rolul deosebit al științei, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta la Congresul Științei și Învățămîntului „*Omenirea se află într-o asemenea etapă a dezvoltării în care știința reprezintă cea mai puternică forță a progresului economic și social*".

Ritmul deosebit ce caracterizează dezvoltarea științei contemporane face ca progresul ei să se realizeze după legea creșterii exponențiale. De pildă, volumul cunoștințelor științifice se dublează într-un interval de 5–12 ani, iar 90% din totalul cercetătorilor din istoria științei trăiesc în zilele noastre. Ritmul accelerat de dezvoltare a științei este corelat cu tendința scurtării considerabile a duratei dintre descoperirea științifică și aplicarea ei în practică. De pildă, dacă de la descoperirea energiei electrice pînă la producerea ei în centrale electrice au trecut 282 de ani, de la descoperirea energiei atomice pînă la prima centrală atomică au trecut doar 15 ani.

Deși revoluția științifico-tehnică are un caracter universal, manifestîndu-se în toate țările lumii, consecințele ei social-politice sînt diferite în raport de natura formațiunii sociale. În condițiile societății capitaliste, revoluția științifico-tehnică are un caracter contradictoriu, realizări semnificative în domenii de vîrf ale științei și tehnicii coexistînd cu tendința de a promova cercetări care aduc profit înalt de monopol cu prețul risipirii resurselor economice și de inteligență umană, al fabricării unor mijloace de distrugere în masă. Astfel, militarizarea științei, constituirea complexului militaro-științific în tehnologia din țările capitaliste dezvoltate au grave consecințe asupra societății în ansamblu, cît și asupra dinamicii științei, generează dereglări și disproporții între diverse sectoare ale cercetării, ducînd la repartizarea unor mijloace și fonduri financiare în scopuri neproductive.

Prin natura sa, socialismul deschide perspective fructificării plenare a consecințelor pozitive pe care revoluția științifico-tehnică contemporană le poate avea asupra progresu-

Scanned with OKEN Scanner

lui social și uman. În procesul revoluției și construcției socialiste, valorile științei și tehnicii devin tot mai mult componente și dimensiuni esențiale ale activității economice și ideologice specifice acestei formațiuni sociale, fiind subordonate activității conștiente a poporului de formare a noii civilizații în concordanță cu raționalitatea programelor de dezvoltare socială. Partidul nostru consideră că edificarea socialismului și comunismului presupune utilizarea celor mai înalte cuceriri ale științei și tehnicii. „*Trebuie să fim pe deplin conștienți că dezvoltarea economico-socială a patriei noastre, făurirea comunismului nu se pot realiza* – evidențiază secretarul general al partidului – *decît pe baza celor mai noi cuceriri ale științei și tehnicii, ale cunoașterii umane în general. Numai în măsura în care știința românească se va angaja cu toate forțele în activitatea de cunoaștere și înțelegere a tainelor naturii și universului, patria noastră va putea să se mențină la un nivel de dezvoltare ridicat, va putea obține noi și noi succese pe calea progresului economico-social, își va întări continuu independența și suveranitatea națională...*"[7].

Pornind de la aceste principii, partidul nostru a relevat rolul științelor în modificarea radicală a condițiilor producției materiale și a posibilităților de valorificare a bogățiilor naturale. Creația științifică și tehnică este considerată în țara noastră o resursă de bază a dezvoltării economice, o componentă a schimbărilor structurale din viața socială.

Obiectivele și strategia dezvoltării științei sînt statuate în concordanță cu natura socialistă a orînduirii, cu sarcinile edificării socialismului în țara noastră, stabilite de Congresul al XIII-lea al partidului. Dezvoltarea științei, îndeosebi a domeniilor de vîrf, purtătoare ale progresului tehnic, urmărește valorificarea disponibilităților ei de „forță productivă nemijlocită". În acest sens se preconizează, în perspectiva anului 2000, să se generalizeze automatizarea, cibernetizarea și robotizarea producției și a altor activități economico-sociale.

Cercetarea științifică din țara noastră va trebui să contribuie la cunoașterea mai aprofundată a structurii materiei, la valorificarea noilor surse de energie. Știința este chemată să asigure exploatarea complexă a structurii scoarței terestre, în scopul identificării și punerii în valoare de noi materii prime și, totodată, să investigheze structura intimă a materiei vii, avînd în vedere implicațiile pe care aceste cercetări le pot avea asupra proceselor de ameliorare a plantelor și animalelor. „*Programul de cercetare asigură* – așa cum se precizează în Raportul la cel de-al XIII-lea Congres al partidului – *îmbinarea organică a cercetării aplicative cu cercetarea fundamentală, în matematică, fizică, chimie, biologie, medicină și alte domenii, sporind aportul științei la înfăptuirea cincinalului 1986–1990, cît și la asigurarea de soluții tehnice pentru înfăptuirea obiectivelor dezvoltării economico-sociale a țării în perioada de după 1990*"[8].

[7] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 36.

[8] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 24.

Scanned with OKEN Scanner

Direcţiile strategice prioritare de dezvoltare se referă nu numai la ştiinţele naturii, ci şi la ştiinţele sociale, la nevoia cunoaşterii legilor dezvoltării istorico-sociale. Ştiinţele sociale au sarcini majore în analiza proceselor economice şi sociale, inclusiv a celor ce se manifestă pe plan mondial, în elaborarea celor mai eficiente soluţii de modernizare a economiei naţionale, de organizare a societăţii, de formare a omului nou. *„Pornind de la studierea practicii, a experienţei, a vieţii* — sublinia tovarăşul Nicolae Ceauşescu — *activitatea ideologică, cercetarea din domeniul ştiinţelor sociale trebuie să lumineze calea înaintării ferme a României spre cele mai înalte culmi ale comunismului"*[9].

Realizarea acestor sarcini de mare răspundere puse în faţa ştiinţei româneşti presupune, pe de o parte, realizarea unei integrări organice a cercetării cu învăţământul şi producţia, iar, pe de altă parte, desfăşurarea consecventă a activităţii de cercetare ştiinţifică în perspectiva concepţiei filosofice materialist-dialectice, care stimulează gîndirea creatoare şi ridicarea pe un plan superior a unităţii dintre teorie şi practică.

[9] Nicolae Ceauşescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, Bucureşti, 1984, p. 58.

24

RELIGIA

Ca domeniu distinct al conștiinței sociale, religia reprezintă o modalitate de reflectare denaturată a forțelor naturale și sociale care domină viața omului. Prin religie omul încearcă să-și depășească condiția sa umilă de subordonat față de imperiul faptelor necunoscute, proiectîndu-și neputința sa printr-o oglindire fantastică, printr-o „compensare" a servituții sale, în care forțele pămîntești iau forma unor forțe supranaturale. Încercările de a explica înstrăinarea religioasă ca o constantă a spiritualității umane, ca o expresie a aspirației omului spre absolut sau a tendinței de antropomorfizare și mitizare sînt unilaterale, pentru că interpretează complicatul proces al genezei religiei exclusiv ca produs contemplativ sau speculativ al minții oamenilor. Materialismul dialectic și istoric a introdus o nouă perspectivă, evidențiind că religia este un fenomen social, produs concret-istoric al unor cauze de ordin obiectiv, cu rol hotărîtor și, concomitent, al unor cauze de ordin subiectiv.

1. Originea, esența și funcția socială a religiei

Cauzele obiective care au determinat apariția religiei țin, în primul rînd, de particularitățile existenței sociale, de gradul de dezvoltare a forțelor de producție pe o anumită treaptă a comunei primitive. Caracterul rudimentar al uneltelor, eficiența lor scăzută (neputința de a produce un surplus de mijloace de subzistență în stare să-i mărească omului sentimentul de securitate), dificultățile de a se apăra de natura dezlănțuită etc. au determinat atribuirea unor semnificații supranaturale forțelor naturale pe care nu le puteau explica rațional. *„Orice religie nu este altceva decît oglindirea fantastică în mințile oamenilor a forțelor exterioare care domină viața lor de toate zilele, o oglindire în care forțele pămîntești iau forma unor forțe suprapămîntești. La începuturile istoriei, primele forțe care constituie obiectul unei asemenea oglindiri sînt cele ale naturii..... dar alături de forțele naturii intră curînd în acțiune și forțe sociale, care le sînt tot atît de*

Scanned with OKEN Scanner

străine oamenilor și le apar la început tot atît de inexplicabile".[1]

Astfel, descoperirea focului, reorganizările ce au urmat trecerii la agricultură și păstorit, diviziunile ulterioare ale ocupațiilor omenești, stratificările sociale din perioada descompunerii orînduirii gentilice și a formării aristocrației tribale ș.a. creează invariabil, la toate popoarele, o înmulțire a zeităților, a credințelor și practicilor religioase.[2] O dată cu trecerea la sclavagism și mai apoi la feudalism și capitalism, religia își are rădăcini sociale nu numai în nivelul scăzut al forțelor de producție (ceea ce Engels numea „un factor economic negativ"), ci și, în primul rînd, în natura relațiilor de producție, întrucît instituirea exploatării omului de către om, instabilitatea economică și politică, inegalitățile de tot felul, acțiunea spontană a legilor sociale, războaiele, crizele etc. multiplică formele de înstrăinare a ființei umane, ce cuprind în aria lor atît pe exploatat, cît și pe exploatator.

Asemenea factori obiectivi au transformat în realitate posibilitatea apariției religiei, care nu poate fi însă înțeleasă dacă se face abstracție de factorii subiectivi, de rădăcinile gnoseologice și psihologice ale religiei. Neputința omului de a domina forțele exterioare își găsește o transfigurare religioasă numai atunci cînd omul a dobîndit capacități sporite de a abstractiza, de a separa spiritualul de corporal, idealul de material. Sursele subiective ale religiei nu sînt însă doar de ordin cognitiv ; ele pot fi identificate și la nivelul emoțional-afectiv al psihicului uman (sentimentul de teamă față de necunoscut și frica în fața unor evenimente imprevizibile, nevoia de trăire intensă a unor momente semnificative – care-și vor găsi expresia în ritualul nașterii, în oficierea fastuoasă a căsătoriei, în ceremonialul înmormîntării). În virtutea factorilor subiectivi se constituie astfel posibilitatea unor „proiecții" simbolice-animiste.

Mentalitatea animistă reprezintă premisa indispensabilă pentru elaborarea ideilor religioase. De altfel, arheologia nu aduce, pentru o lungă perioadă de timp, dovezi cu privire la credința în supranatural, existența unei magii pre-animiste (J. R. King), permițînd cercetătorilor să presupună existența unei faze prereligioase în istoria omenirii. De abia începînd cu paleoliticul mijlociu există urme (morminte în care scheletele erau vopsite cu ocru și erau depuse diverse obiecte de cult ; gravuri și picturi rupestre, pietre pictate ș.a.) ce dezvăluie direct sau indirect o intenționalitate și o simbolistică religioasă.

Pentru ca un ansamblu de mituri să devină *religie*, ele se cer structurate în jurul ideii existenței unei lumi supranaturale, în esență deosebită de cea a lucrurilor sensibile și supraordonată acesteia. În prelungirea concepțiilor ateiste anterioare, care au permis înțelegerea faptului că „*omul creează religia, nu religia îl creează pe om*", Marx a dezvăluit actul esențial care transformă credințe sau practici magice în credințe și practici prin care se exprimă înstrăinarea religioasă a „esenței umane"[3].

Superioritatea explicației oferită de Marx nu stă în surprinderea înstrăinării umane ca sursă a mistificării raporturilor omului cu lumea reală – ea fiind intuită încă de Hegel și analizată, cel puțin parțial, de

[1] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Editura Politică București, 1964, p. 311.

[2] M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 1–88.

[3] K. Marx, *Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului. Introducere*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. I, ESPLP, București, 1957.

Scanned with OKEN Scanner

Feuerbach –, ci în înțelegerea faptului că „autorul" religiei este *omul social*, produs al unei societăți concret-istorice, care nu-i permite să se realizeze efectiv și deplin în viața cotidiană ; religia apare astfel ca o compensare a neputinței realizării reale a omului în „proiecții" pe un plan fantastic.

Conștiința religioasă a omului primitiv este socialmente condiționată și devine aptă să dedubleze existența, s-o ierarhizeze, să imagineze o lume locuită de forțe mai puternice decît el. Este momentul în care lumea vizibilă, aflată parțial sub controlul său, începe să fie considerată vremelnică, impură, calitativ inferioară față de cea invizibilă, presupusă a se afla dincolo și deasupra celei sensibile, apreciată ca veșnică, pură și superioară pentru că este patronată de voința și inteligența unor închipuite ființe supranaturale. Lumea pe care omul nu era în stare, din pricina slabei dezvoltări a forțelor de producție, s-o domine *practic* și nici s-o înțeleagă *teoretic* a fost considerată o lume *sacră* – infinit superioară, ininteligibilă, plină de mistere inaccesibile rațiunii și la care omul accede prin revelație mistică.

Ideea existenței unei lumi supranaturale este produsul gîndirii, rezultatul faptului că omul poate trăi în minte nu numai ceea ce efectiv ființează dincolo și independent de el, dar și ceea ce este în stare să creeze imaginația sa. Este neîndoielnic că imaginația primitivului a inventat supranaturalul, dar nu ca produs aberant al mișcării gîndului[4], ci ca singura înțelegere plauzibilă, și „compensație" spirituală a limitelor acțiunilor sale practice. În acest fel, raporturile autentice ale omului cu lumea reală apar mistificate. Însușiri ale omului (capacitatea de creație, de cunoaștere, de discernămînt valoric etc.) sînt eliberate în imaginație de îngrădirile ce limitau eficiența acțiunilor sale, detașate de existența sa concretă și transpuse – prin antropomorfizare – asupra unei presupuse ființe superioare, primordială, atotputernică, nelimitat bună. Din acel moment, dumnezeul religiei a fost creat, iar lumea a fost disociată în sacră și profană. În acest sens, Engels scrie, pe bună dreptate, că religia „*reprezintă, prin însăși esența ei, golirea omului și a naturii de orice conținut, trecerea acestui conținut asupra fantomei unui dumnezeu transcendent, care la rîndul său acordă, prin grația sa, omului și naturii cîte ceva din prisosul său*"[5].

Astfel, pe fondul complexului de factori care au făcut posibilă credința în supranatural, capacitatea vorbirii articulate de a evoca un întreg univers de obiecte, fenomene, relații etc. a dobîndit o semnificație mitico-magică, fiind interpretată ca forța primordială ce a creat întregul Univers. În acest sens, nu este deloc întîmplător faptul că în Biblie, de exemplu, formula „Dumnezeu a zis" simbolizează un fel de „cauză a tuturor cauzelor", o forță supranaturală cu rol demiurgic.

Apărută inițial ca un ansamblu difuz de intuiții, reprezentări, idei și credințe, configurată mai apoi în sisteme congruente de explicații cosmogonice, de concepții despre om, viață, moarte și supraviețuire, de ritualuri menite să capteze bunăvoința zeilor sau să le anihileze puterea nefastă, de reguli destinate să reglementeze comportamentul, religia devine trep-

---

[4] Fl. Georgescu, *Societate și religie*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982. p. 23–72.

[5] Fr. Engels, *Situația Angliei, Thomas Carlyle, „Past and Present"*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, ESPLP, București, 1957, p. 591.

Scanned with OKEN Scanner

tat un fenomen social extrem de complex, ce-şi extinde funcţionalitatea dincolo de conştiinţa credincioşilor şi se implică în viaţa lor economică, politică, juridică, morală, artistică etc.

Conştiinţa religioasă cuprinde, în principal, reprezentări, idei, simboluri, modele ş.a. ce alcătuiesc conţinutul concepţiei despre om şi destinul său în lume (de obicei expus în aşa-numitele cărţi sfinte — Biblia, Coranul, Talmudul etc.) care, asimilate de conştiinţa individuală a credinciosului, constituie componenta sa *ideologică*; pe aceasta se grefează componenta *psihologică* (sentimente, emoţii, stări de spirit ş.a.), ambele finalizate în ritualuri, în *forme de cult* (rugăciuni, sacrificii etc.) şi *reguli de conduită* în conformitate cu anumite dogme sau credinţe.

Fenomenul religios — privit în întreaga lui amploare — implică, pe lîngă conştiinţa religioasă şi în corelaţie cu ea, aspecte de ordin *instituţional* (grupări confesionale, organizarea lăcaşurilor de cult şi a personalului căruia i se atribuie funcţia de a mijloci presupusul raport între om şi divinitate, modul de structurare a vieţii religioase în funcţie de specificul diferitelor credinţe).

Problema cea mai complexă şi cea mai controversată pe care o ridică abordarea fenomenului religios o reprezintă surprinderea rolului religiei în viaţa socială. În ipostaza sa de conştiinţă socială, într-o modalitate sau alta, religia s-a manifestat ca o formă a înstrăinării umane, oferind o explicaţie deformantă asupra lumii şi, ca atare, exercitînd o funcţie *mistificatoare*. Întemeiată pe credinţa dependenţei întregului Univers de divinitate, pe ideea că ordinea cosmică şi cea socială sînt prestabilite, iar poziţia şi rolul omului în lume sînt predestinate, în loc de a orienta cunoaşterea şi acţiunea umană spre stăpînirea progresivă a lumii naturale şi sociale, religia le cantonează în iluzia că omul şi relaţiile sale cu lumea sînt subordonate forţelor supranaturale. În consecinţă, pornind de la reprezentările şi dogmele religioase, credinciosul pierde posibilitatea de a înţelege lumea în esenţa ei autentică şi îşi limitează disponibilitatea de a acţiona independent şi creator.

Religia îndeplineşte, de asemenea, o funcţie de *compensare*, întreţinînd iluzia omului în posibilitatea soluţionării problemelor existenţiale şi a „răsplătirii" suferinţelor sale prin apelul omului la supranatural sau chiar prin invocarea unei pretinse existenţe de după moarte. Prin componentele etice, uneori şi juridice, recomandate ca porunci divine, adesea mai operaţionale decît unele norme morale, religia îşi asumă funcţii de *reglementare*, prin care, de fapt, converteşte şi imunizează comportamentele credincioşilor, îndemnîndu-i la supunere şi la aşteptarea pasivă a mîntuirii de către forţele supranaturale. Viaţa de cult oferă o posibilitate *de integrare* a individului în colectivitate, limitată însă întrucît asociază oamenii după un criteriu subiectiv şi secundar — adeziunea la aceeaşi biserică —, diferenţiindu-i artificial de toţi ceilalţi.

Adevărata relaţie dintre religie şi progresul social este surprinsă pentru prima dată de M a r x. El arată că, produsă de o societate alienată şi alienantă, religia este, în esenţa ei, *„expresia mizeriei reale şi totodată protestul împotriva mizeriei reale"*.

Problemele „mizeriei reale", care îi frămîntă pe oameni, îşi găsesc în religie o expresie dar, datorită oglindirii lor fantastice, iluzorii şi deplasării accentului de la acţiune la resemnare, de la raportul real al omului cu lumea la raportul imaginar al omului cu divinitatea, religia joacă rolul de

Scanned with OKEN Scanner

„*opium pentru popor*"[6]. Aşadar, evidenţiind că în conştiinţa religioasă îşi găsesc o reflectare *sui generis* suferinţe şi năzuinţe reale, Marx a subliniat faptul că religia le dă un conţinut şi un obiectiv care paralizează acţiunea îndreptată împotriva nedreptăţii şi aservirii, împiedică conştientizarea necesităţii şi legitimităţii emancipării economice şi spirituale a omului prin luptă, prin propriile sale forţe.

Chiar dacă, în epoca actuală, religia încearcă să dea reinterpretări dogmelor ei în raport cu progresele cunoaşterii, tentativele de „modernizare" a religiei nu modifică, în esenţă, funcţia sa socială.

2. Socialismul şi religia. Atitudinea partidului comunist şi a statului socialist faţă de religie şi instituţiile religioase

Prin mutaţiile revoluţionare pe care le implică — lichidarea exploatării, maturizarea unor relaţii sociale de tip socialist, democratizarea continuă a vieţii economice, politice şi sociale, extinderea mediului tehnic prin industrializare şi modernizarea agriculturii, accesul larg la ştiinţă, învăţămînt şi cultură, preocupările sistematice pentru formarea la scară de masă a unei conştiinţe sociale noi, revoluţionare —, socialismul determină, tendenţial, restrîngerea sferei în care se manifestă religiozitatea[7].

Prin însuşi conţinutul ei, conştiinţa socialistă se află în opoziţie cu religia. Desigur, aceasta nu înseamnă că religia nu continuă să se manifeste în ansamblul conştiinţei sociale a societăţii socialiste. Dar, într-o perioadă în care a devenit în general un anacronism în raport cu realizările ştiinţifice şi cu schimbările valorice survenite în cîmpul moralei, artei, filosofiei, apare evident că ea cu atît mai mult nu reflectă noile cerinţe ale existenţei sociale de tip socialist, nu promovează valori caracteristice noii formaţiuni sociale. În socialism, cu toate că principalele rădăcini sociale ale religiei au fost lichidate în mod ireversibil, religia persistă şi exercită o anumită influenţă, fiind întreţinută de o serie de cauze obiective şi subiective. Ea reprezintă pentru anumite categorii de oameni o formă de raportare spirituală la lume, cu repercusiuni multiple asupra modului în care ei gîndesc, se comportă şi acţionează. În dezvoltarea societăţii socialiste există adesea greutăţi, se manifestă o serie de contradicţii, care, deşi neantagoniste, pot genera neconcordanţe între aspiraţii şi realizări, între modelul ideal de echitate şi unele stări de fapt, între caracterul profund umanist al principiilor care stau la baza societăţii noastre şi încălcarea lor de către anumiţi oameni. Asemenea discordanţe, cu efecte negative asupra împrejurărilor vieţii cotidiene, pot favoriza mistificarea raporturilor dintre individ şi societate, proiectarea pe un plan fantastic-iluzoriu a aspiraţiilor nerealizate, refugiul în acel „echilibru" compensator pe care, în mod tradiţional, îl oferă credinţele religioase.

---

[6] K. Marx, *op. cit.*, p. 414.

[7] Drept urmare, bisericile tradiţionale au pierdut un număr important de credincioşi, aşa cum rezultă din unele cercetări sociologice. Curba evoluţiei religiozităţii nu este însă continuu coboritoare ; în mintea anumitor categorii de oameni coexistă încă opinii sau idei religioase cu altele materialist-ştiinţifice ; unii manifestă nu ireligiozitate, ci religiozitate latentă şi, în anumite situaţii, pot deveni din nou credincioşi ; alţii au pierdut încrederea în religiile tradiţionale, dar au ajuns sub influenţa cultelor neoprotestante.

Scanned with OKEN Scanner

În anumite împrejurări, credința religioasă poate să nu fie rezultatul unei aderări deliberate sau reflexul unei structuri sociale alienante, ci o expresie a unui mimetism care, pe baza tradiției, perpetuează religiozitatea sau a unor constrîngeri exercitate de mediul apropiat. Dramatice evenimente personale, eșecuri repetate, situații critice familiale, nevoi materiale sau morale ce nu găsesc sprijin în colectivitate pot să favorizeze apariția unui sentiment de insecuritate, iluzia că asemenea situații nu pot fi depășite decît prin recursul la religie. Alteori, starea de religiozitate este întreținută de ideea falsă, răspîndită prin diverse culte, care prezintă respectul față de religie ca o condiție indispensabilă a moralității pozitive, iar nereligiozitatea, ca o expresie a dezumanizării, a decăderii morale. Practicile religioase sînt stimulate de atracția pe care o exercită încă ritualurile oficiate de culte pentru celebrarea unor momente însemnate ale existenței umane, cum sînt nașterea, căsătoria etc., răspunzînd totodată unei anumite nevoi de fast, de spectacol. Valorificarea acestor disponibilități de influențare afectivă ale ritualurilor permite cultelor să întrețină și, uneori, să amplifice credința în utilitatea eternă și generală a religiei. Aceasta explică, în bună măsură, de ce, în pofida dispariției principalelor cauze social-obiective care au generat-o, religia continuă să fie prezentă într-o societate care, prin esența ei, creează cadrul propice pentru înlăturarea formelor de înstrăinare umană și pentru afirmarea tuturor potențialităților creatoare ale oamenilor.

În acest context, apare evident că trăsăturile negative ale oricărei religii sînt amplificate de cultele și sectele neoprotestante care pun un accent deosebit pe exacerbarea trăirilor religioase, pe cultivarea fanatismului — acest exclusivism religios avînd drept corolar transformarea comunității sectante în unicul grup de referință pentru membrii săi, refuzul integrării în viața socială, sfidarea valorilor științei și culturii în general, respingerea de pe poziții net reacționare a valorilor moral-politice umaniste. Este motivul pentru care în multe țări, printre care și în țara noastră, asemenea secte, care transformă adeziunea religioasă în atitudine ostilă respectării normelor morale și chiar a celor juridice (înscrise în Constituție), sînt scoase în afara legii.

„Persistența unor concepții mistice, retrograde în gîndirea unor oameni — așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu — *frînează afirmarea lor plenară în viața societății"*[8]. Tocmai de aceea, idealurile umanist-revoluționare specifice orînduirii socialiste, care consideră omul ca valoare supremă, subiect creator al destinului social și individual, impun cu necesitate înlăturarea cauzelor obiective și subiective ce întrețin fenomenul înstrăinării religioase, precum și contracararea valorii instrumentale pe care religia și-o arogă.

Viziunea marxistă asupra fenomenului religios, oferă, mai mult decît oricare altă filosofie materialistă, posibilități ideologice favorabile constituirii unei strategii politice principiale pentru înlăturarea înstrăinării religioase. În cadrul acestei strategii, care implică atitudinea pe care trebuie s-o adopte partidul comunist și statul socialist față de religie, credincioși și instituțiile religioase, este necesară o distincție între două aspecte ale problemei. Pe de o parte, *„în ra-*

[8] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 19, Editura Politică, București, 1980, p. 252.

Scanned with OKEN Scanner

port cu statul, religia devine o chestiune privată a cetățenilor", în sensul că „oricine trebuie să aibă deplină libertate de a profesa orice religie sau de a nu recunoaște nici o religie, adică să fie ateu...". Pe de altă parte, pentru partidul revoluționar al clasei muncitoare „religia nu este o chestiune particulară"[9] întrucît, în prelungirea tradițiilor materialist-ateiste, concepția filosofică pe care se fundamentează teoretic politica sa este o concepție consecvent materialistă, ateist-militantă și umanist-revoluționară. Partidul Comunist Român subordonează acțiunile pentru educarea ateistă a maselor, pentru înlăturarea înstrăinării religioase luptei pentru socialism și consideră că înfăptuirea deplină a comunismului va face să dispară credințele mistico-religioase, precum și nevoia de a recurge la practicile sale.

În acest proces complex și de durată, fetișizarea tendinței de rămînere în urmă a conștiinței în raport cu existența socială, precum și ideea că instaurarea noii orînduiri provoacă de la sine dispariția religiei sînt deopotrivă dăunătoare, întrucît conduc la pasivitate.

Atitudinea partidului nostru față de religie este indisolubil legată de fundamentele filosofice ale politicii sale. „Comuniștii, pornind de la cuceririle științei, ale cunoașterii umane, spunea tovarășul Nicolae Ceaușescu, sînt călăuziți de o concepție științifică despre lume și societate. Ei nu pot accepta teoriile despre existența unor forțe supranaturale care au dirijat sau dirijează încă universul. Cu atît mai mult astăzi, cînd științele fundamentale, ...chimia, fizica, biologia, genetica și altele, au dat noi răspunsuri problemelor cunoașterii universului".[10]

Întemeindu-și politica pe concepția materialist-dialectică, pentru care ateismul științific reprezintă o latură inseparabilă a concepției unitare despre lume și viață, partidul nostru militează neabătut și în activitatea sa politico-ideologică pentru emanciparea întregii societăți de sub influența religiei. Lupta în plan ideologic împotriva religiei angajează pe toți membrii partidului, deoarece între aderiunea la concepția materialist-dialectică și adoptarea credinței și comportamentului religios există o incompatibilitate. De aceea, pentru partidul nostru, în amplul proces de făurire a noii spiritualități de tip socialist, educația materialist-științifică constituie un obiectiv esențial al muncii ideologice de formare și dezvoltare a conștiinței socialiste, de promovare a umanismului revoluționar. În acest sens, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia că „Trebuie să luăm atitudine hotărîtă împotriva diferitelor manifestări mistice și obscurantiste, care împiedică înțelegerea raporturilor dintre om și natură, a legilor care guvernează universul, a cerințelor obiective ale dezvoltării sociale — și care constituie o frînă în lupta omului pentru făurirea conștientă a propriului său destin"[11].

Transpunerea în viață a acestui deziderat nu are nimic comun cu îngrădirea libertății de conștiință și nu se înfăptuiește prin mijloace administrative. Dimpotrivă, în concordanță cu esența profund democratică a regimului nostru politic, Constituția Re-

[9] V. I. Lenin în Marx—Engels—Lenin, *Despre religie*, Editura Politică, București, 1974, p. 302—303.

[10] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Editura Politică, București, 1983, pag. 69.

[11] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 59—60.

Scanned with OKEN Scanner

publicii Socialiste România consfințește egalitatea în drepturi, în toate domeniile vieții economice, politice, juridice, sociale și culturale a tuturor cetățenilor, fără deosebire de naționalitate, vîrstă, sex sau religie. Statul nostru socialist asigură prin legea sa fundamentală garantarea libertății de conștiință, atît în cazul conștiinței atee, cît și al celei religioase. Dar, așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, *„respectarea și garantarea libertății religioase nu trebuie înțelese ca acceptare de către comuniști a concepțiilor religioase, idealiste despre lume"*[12]. În același timp, garantarea libertății de conștiință nu acordă nimănui dreptul de a specula sentimentele religioase ale unor cetățeni și de a face din problemele de acest ordin un mijloc de diversiune social-politică.

În România, cultele se organizează și funcționează liber, cu condiția respectării principiului autorității suverane a statului asupra tuturor instituțiilor, inclusiv asupra celor religioase. În acest sens, statul acordă drept de funcționare pentru 14 culte, care au prezentat un statut în corespondență cu legalitatea noii orînduiri. În spiritul său profund democratic, statul nostru a creat un climat favorabil participării fiecărui cetățean, indiferent de convingerile sale religioase, la edificarea noii civilizații materiale și spirituale. Totodată, prin prerogativele sale, statul veghează la respectarea riguroasă a legalității socialiste, zădărnicind orice încercare de a se desfășura — în numele libertății de conștiință — activitate antistatală și antisocială. Înlăturînd relațiile de exploatare, starea de profundă inechitate socială și caracterul spontan al acțiunii legilor sociale, orînduirea socialistă descătușează energiile umane, eliberîndu-le treptat de intervenția acelor factori obiectivi și subiectivi care le împiedicau dezvoltarea, stimulînd procesul luării în stăpînire de către oameni a raporturilor lor cu natura, al producerii și reproducerii vieții sociale. Sînt create condițiile ca omul să se poată simți autonom în raport cu orice proiecție în transcendent a ființei sale, întrucît *„reflexul religios al lumii reale nu poate să dispară decît atunci cînd relațiile din viața practică de zi cu zi vor fi relații clare și raționale între oameni și între oameni și natură"*[13]. „Limpezirea" relațiilor practice, respectiv structurarea lor ca relații nereificate între oameni, fără prezența și manifestarea înstrăinării, determină și „limpezirea" conștiinței indivizilor. Acesta este un proces complex și de lungă durată. El angajează omul ca ființă integrală, cu determinațiile sale cognitive, afective și volitive etc. Socialismul își propune tocmai de aceea construirea unui om apt să re-edifice valoric universul său existențial, să-l re-semnifice de pe pozițiile unui nou sistem de valori în care omul este ființă supremă pentru om.

În țara noastră s-a constituit și se dezvoltă un sistem instituțional pentru formarea și dezvoltarea conștiinței sociale socialiste, sistem în cadrul căruia educația ateistă ocupă un loc important. Înlocuirea conștiinței religioase prin conștiința atee necesită — dată fiind complexitatea fenomenului religios — acțiuni conjugate pe mai multe direcții. În acest proces concură : a) *educația materialist-științifică*, prin care se formează un orizont științifico-filosofic complex și deschis, apt să ofere un suport teoretic unitar ateismului ; b) *educația morală* în ve-

[12] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Editura Politică, București, 1983, p. 69.

[13] K. Marx, *Capitalul*, vol. 1, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, Editura Politică, București, 1966, p. 94.

Scanned with OKEN Scanner

derea interiorizării valorilor caracteristice noului umanism, promovîndu-se astfel încrederea în forțele creatoare ale omului și realizarea unui nou tip de solidaritate umană ; c) *educația politică*, vizînd asimilarea idealurilor politice ale partidului — condiție a afirmării omului ca subiect istoric și a implicării sale active în înlăturarea surselor sociale care mai pot genera fenomene de alienare ; d) *educația estetică*, în sensul valorificării disponibilităților umaniste ale artei în modelarea universului afectiv-emoțional al omului, al satisfacerii acelei nevoi umane de „proiecție" în imaginar care își găsea un răspuns mistificat în înstrăinarea religioasă.

Rezultă că, în concepția partidului nostru, emanciparea omului de starea de religiozitate este nu numai rezultatul eliberării conștiinței de prejudecățile și credințele religioase prin însușirea unor teze teoretice generale, ci și al formării unor convingeri filosofice, morale, politice și a unei noi atitudini față de viață. În acest proces complex se îmbină valențele educației materialist-științifice cu educația în spiritul culturii umaniste, al atașamentului față de tot ceea ce omenirea a creat mai valoros.

Totodată, pîrghiile educaționale sînt folosite astfel încît se acționează nu numai la nivelul conștiinței sistematice, ci și la cel al psihicului social, în vederea fructificării disponibilităților creatoare ale oamenilor, a creșterii încrederii în ei înșiși, în ceilalți oameni, în puterea științei și tehnicii de a transforma lumea în concordanță cu legile ei proprii și cu nevoile și aspirațiile de progres uman.

Educația materialist-științifică, conjugată cu cea umanist-revoluționară, antrenează un ansamblu de factori obiectivi și subiectivi, astfel încît obligă să o privim ca un demers practic-formativ de mare cuprindere și profunzime socială, de făurire a unor orizonturi superioare de înțelegere a raporturilor dintre individ și societate.

Scanned with OKEN Scanner

25

VALOARE ŞI CULTURĂ

Filosofia, cu ideile şi viziunile ei, reprezintă *„un ferment, fără pereche în felul său, pe linia culturii..."*[1]. Ea a aspirat dintotdeauna spre o cunoaştere totalizatoare aptă să deschidă orizontul cultural în care omul – din evantaiul larg al posibilităţilor – să-şi făurească un „la el acasă", un univers de valori. Departe de a fi numai o componentă a ei, filosofia este instanţa privilegiată a *culturii*, prin care aceasta prinde ştire de sine şi îşi întreţine conştiinţa vocaţiei umaniste. Ca atare, în mod firesc, partea finală a cursului va fi dedicată culturii. Şi, întrucît cum remarca T. V i a n u – *„problema valorii stă în centrul unui curs filosofic despre cultură"*[2], punctul de plecare îl va constitui o scurtă incursiune în domeniul teoriei generale a valorii sau, altfel spus, al *axiologiei*.

1. Problematica axiologiei

Filosofia s-a zămislit din nevoia de a da relevanţă teoretică interogărilor cu privire la ierarhizarea valorică a formelor de existenţă, la raporturile omului cu ansamblul universului şi valorilor făurite de el, la acel mod specific de a fi al omului, pe care atît M o n t a i g n e (referindu-se la situaţiile obişnuite), cît şi M a l r a u x (vizînd situaţii-limită) l-au caracterizat printr-o inspirată sintagmă : *condiţia umană*.

De aceea, încă din „zorii" ei, frămîntata istorie a filosofiei e străbătută de reflecţii constante asupra valorilor. Dialogurile lui P l a t o n, spre exemplu, ne oferă încă din secolul al IV-lea î.e.n. o concepţie închegată despre bine şi despre frumos, considerate valori eterne, independente de o „aritmetică" a plăcerilor sau de un „echilibru" al intereselor. În perioada modernă, asemenea reflecţii s-au amplificat, iar cele trei opere fundamentale ale lui K a n t sînt, în ultimă instanţă, centrate pe studiul valorilor teoretice (*Critica raţiunii pure*), al valorilor morale (*Critica raţiunii practice*) şi al valorilor estetice (*Critica facultăţii de judecare*).

Prin constituirea axiologiei (începînd cu lucrările lui R. H. L o t z e care, în 1856, a vorbit pentru prima oară de un „imperiu" relativ autonom al valorilor), reflecţia filosofică asupra

[1] L. B l a g a, *Despre conştiinţa filosofică*, Editura Facla, Timişoara, 1974, p. 151.
[2] T. V i a n u, *Opere*, vol. 8, Editura Minerva, Bucureşti, 1979, p. 150.

Scanned with OKEN Scanner

condiției umane a dobîndit o dimensiune nouă. Axiologia a descoperit (și cuvîntul „descoperire" nu are, în acest context, un sens metaforic) că valorile nu pot fi tratate aidoma lucrurilor, cunoștințelor sau trăirilor psihice, că există deci un univers ireductibil al valorilor care-și pune, definitoriu, pecetea atît asupra deosebirilor dintre regnul biologic și cel cultural, cît și asupra celor dintre treptele istorice ale umanității.

Valorile nu sînt lucruri, căci nu se pot confunda cu purtătorii lor materiali, deși nu ființează fără un asemenea suport. Frumusețea, ca valoare, chiar dacă este atribuită unor lucruri care satisfac trebuințele noastre estetice, supraviețuiește și după disocierea ei de suportul fizic. Valorile nu pot fi încadrate nici în ceea ce H u s s e r l denumește clasa „obiectelor ideale" (reprezentări simbolice, concepte, entități matematice, cunoștințe). Este de ajuns să comparăm frumusețea, care este o valoare, cu ideea de frumos, care este un „obiect ideal", spre a constata că prima, fără a anula intervenția rațiunii, este resimțită nemijlocit prin experiență senzorială și trăiri afective (metaforele unui poem au o intenție expresivă și nu informativă), în timp ce a doua este tratată de estetică prin disocieri raționale, cu ajutorul unui concept care are semnificație numai la nivelul cunoașterii discursive.

Nefiind reductibil nici la fluctuantele lor indicii psihologice, nici la domeniul existenței (inconfundabil cu cel al valorii) și nici la cel al cunoașterii (unde regăsim doar transfigurarea lor conceptuală), domeniul valorilor a ajuns să-și probeze statutul său relativ autonom. În acest domeniu apar preferințe și selecții care ierarhizează fenomenele, procesele, operele, comportamentele după măsura în care satisfac trebuințe și deziderate umane, exprimîndu-se astfel virtuțile omului de „ființă valorizatoare" *(homo aestimans)*. În acest fel a căpătat „drept de cetate" în filosofie și o teorie generală a *valorii* (axiologia), ireductibilă la teoria *existenței* (ontologia) sau la teoria *cunoașterii* (gnoseologia).

Deși meditația asupra valorilor are tradiții încă din protofilosofiile Orientului Antic, problematica specifică axiologiei s-a constituit de-abia în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, atunci cînd diferențierea modernă a cercetărilor privitoare la pluralismul valorilor (morale, utilitare, teoretice, estetice, politice etc.) a adus în prim-plan probleme comune, vizînd *valoarea în genere*. Aceasta apărea (pentru R. H. L o t z e, pentru W. W i n d e l b a n d și ceilalți neokantieni ai școlii de la Baden, sau pentru N i e t z s c h e) ca o rezultantă a creativității umane, dar și ca modelatoare a condiției umane cu validitate independentă față de condițiile experienței. Teoria valorii s-a constituit ca disciplină filosofică sub incidența unui asemenea tip de probleme, răspunzînd necesității de a fi scrutat un nou „continent" teoretic (domeniul ireductibil al valorilor) printr-un demers complementar celui de diferențiere și îndreptat spre *i n t e g r a r e a* cercetărilor disparate (efectuate din unghiul de vedere al unei singure specii de valori). Întrucît, în fața pluralismului *v a l o r i l o r*, axiologia a întrevăzut posibilitatea elaborării unei concepții unificate asupra *valorii*, ea a avut de înfruntat dificultăți în construirea instrumentației conceptuale în măsură să răspundă, dintr-o perspectivă filosofică integratoare, la întrebarea decisivă : *ce este valoarea ?*

În aparență, răspunsul pare a fi destul de simplu, deoarece — fără nici o pregătire filosofică prealabilă — orice om intuiește în ce constă valoarea nutritivă a unui aliment, valoarea morală a unei comportări, valoarea teoretică a unei descoperiri științifice sau valoarea artistică a unui tablou : în faptul că ele sînt apreciate, prețuite, dorite. Dar intuiția valorii este

Scanned with OKEN Scanner

neclară și neprobantă. Neclară, deoarece se confundă judecățile de valoare cu actele de preferință individuală, instabile (în alegeri succesive între *a*, *b* și *c*, subiectul poate opta diferit), intranzitive („*a* preferat lui *b*" și „*b* preferat lui *c*" nu-l implică pe „*a* preferat lui *c*") și fluctuante în raport cu obiectul preferinței, cu contextul socio-cultural, cu starea subiectului în momentul alegerii și chiar cu variațiile „ofertei" (dacă *a* este preferat lui *b* cînd *a* și *b* sînt singurele oferite, nu este cert că aceeași preferință se va manifesta în prezența obiectului *c*). Neprobantă, deoarece se confundă o stare de fapt (ceea ce *este*) cu o stare de drept (ceea ce *trebuie* să fie). Împrejurarea că dorim, la un moment dat, să privim un serial cu virtuți deconectante în loc de a-l citi pe Dostoevski sau să ascultăm un șlagăr banal în locul muzicii mozartiene nu statornicește și ierarhia de valori, aceasta fiind în raport doar cu ceea ce o colectivitate consideră *demn de a fi dorit*, cu ceea ce — în virtutea unor criterii sociale — *ar trebui* să fie apreciat și preferat (chiar dacă nu este dorit efectiv). Iată de ce intuiția nu poate orienta căutarea răspunsului la întrebarea „ce este valoarea ?", care implică un efort de elaborare conceptuală. Era necesar să se surprindă nota definitorie a unor valori atît de diferite — ca binele, adevărul, frumosul, utilul, dreptatea etc. — pentru a se elabora ceea ce Marx numește *„noțiunea generică de valoare"*.[3] Or, aceasta nu devenea cu putință decît în contextul teoretic instituitor al unui demers axiologic ce vizează cercetarea *problemelor generale* pe care le ridică „axiosfera", adică universul relativ autonom al valorilor.

Oricare ar fi specia de valori pe care încercăm s-o supunem investigației, întîmpinăm o dificultate : nu știm de unde provine încadrarea unui obiect în sfera valorii. Valoarea estetică a unui răsărit de soare (despre care spunem că este frumos) se datorează însușirilor intrinseci procesului fizic sau este conferită de subiectul apreciator ? Valoarea utilitară a unei oi — remarcă Marx cu umor — poate fi pusă în raport genetic fie cu oamenii care folosesc practic produsele ei (carnea, laptele etc.) pentru satisfacerea trebuințelor, fie cu ceea ce este *„propriu obiectului însuși, deși unei oi i-ar veni greu să creadă că una din însușirile ei utile este de a servi ca hrană omului"*[4]. Valoarea morală a unui comportament decurge din atributele lui intrinseci sau din modul cum se raportează la el o colectivitate umană ? În toate aceste cazuri, apare aceeași problemă : *geneza valorii*.[5] Ea ar putea fi formulată, la modul general, astfel : dobîndesc obiectele valoare pentru că noi le-o conferim sau noi le valorizăm pentru că ele posedă, intrinsec, valoare ?

O altă problemă generală este aceea a *structurii valorii*. Un bloc de marmură informă are aceleași însușiri naturale ca și aceea din care Michelangelo spune că a *„dat la o parte tot ce e de prisos"* pentru a-l face să răspundă nevoii umane de frumusețe, dar nu este un bun cultural dacă nu se structurează astfel în-

[3] K. Marx, *Însemnări pe marginea „Manualului de economie politică" al lui Adolph Wagner*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 19, Editura Politică, București, 1964, p. 392.
[4] *Ibidem*.
[5] Menționăm că am adoptat terminologia lui P. Andrei (din *Filosofia valorii*, Editura Fundațiilor, București, 1945, p. 23) ; L. Lavelle preferă să vorbească nu despre *geneza* (și fundamentarea) valorii, ci despre *natura valorii* (în *Traité des valeurs*, vol. I, P.U.F., Paris, 1951, p. 92–93).

Scanned with OKEN Scanner

cît să capete o semnificație umană, în virtutea căreia oamenii îi conferă valoare.

Se pune, în același context, și problema *funcționalității valorii*, implicînd luarea în considerație a acelor comportamente în cadrul cărora scopul („proiecție" în viitor) exercită influență asupra prezentului, devenind valoare-cheie pentru orientarea acțiunii umane. Dacă în universul fizic se recurge la explicații cauzale, în universul valorilor nu poate fi neglijată această finalitate care dă „relief axiologic" comportamentului uman. În acest sens, un om preocupat să strîngă avere sau să-și trăiască clipa este o ființă cu *valori joase*, pe cînd cel ce-și racordează viața la proiecte morale, politice, teoretice etc. este o ființă cu *valori înalte*. Dacă am nesocoti funcționalitatea specifică a valorilor, am omite un factor decisiv care distinge o societate umană de una de himenoptere.

În virtutea ireductibilității lor, capătă timbru aparte *problema cunoașterii și a realizării valorilor*. Pe de-o parte, valorile sînt *imanente*, ele se trăiesc (nu putem, de pildă, explica riguros, în termeni raționali, de ce iubim tocmai o anumită persoană sau de ce ne place tocmai o anumită poezie a lui Bacovia) și, ca atare, s-ar părea că ele nu pot fi detectate decît prin sondarea introspectivă a experienței trăite. Pe de altă parte, valorile sînt și *transcendente*, întrucît parcă ne cheamă de undeva din-afară, ne pun în mișcare sentimentele și voința, ne oferă mobiluri și imbolduri pentru acțiune. Cîte acțiuni umane nu-și trag seva din ceea ce în limbajul cotidian numim „setea de adevăr", „nevoia de dragoste", „năzuința spre dreptate și echitate socială"! Implicînd, concomitent, imanența și transcendența, valorile ne trimit — pentru a le cunoaște și a le realiza — atît spre noi înșine („*caută în tine însuți, căci acolo e izvorul binelui!*", spunea Marc Aureliu), dar și spre obiectivarea socială creatoare a facultăților umane, printr-o spectaculoasă mișcare inversă de la subiect la obiect și de la cultură la natură.

Într-un chip specific apare și o altă problemă: *cum pot fi rezolvate conflictele valorice?* Avem în vedere importanta distincție pe care o face C. L. Stevenson între dezacordul de ordin *cognitiv* și cel de ordin *valoric*: primul include o opoziție a unor convingeri care nu pot fi concomitent adevărate și al doilea o opoziție a unor atitudini care nu pot fi satisfăcute la fel de favorabil[6]. De exemplu, cînd A și B ascultă o sonată pentru pian a lui Beethoven, A crezînd că este *Sonata nr. 8 în do major (Patetica)*, iar B că este *Sonata nr. 14 în do diez minor* (Sonata Lunii), apelul la fapte — deci testarea cunoștinței — soluționează dezacordul. Cînd însă A spune „îmi place Beethoven", iar B „nu-mi place Beethoven", apelul la fapte nu ajută cu nimic, căci avem de-a face cu un conflict care angajează valorile și, prin ele, atitudinile noastre față de fapte. Distincția este relevantă și pentru a putea surprinde, în geografia orientărilor filosofice care-și încrucișează influențele în epoca noastră, cînd avem de-a face cu dezacorduri cognitive (care prezintă neutralitate sub raport axiologic și, ca atare, exclud criterii ideologice) și cînd ele vizează afirmare de valori, deci angajare *pro* sau *contra*, punînd în joc principii ideologice ireconciliabile (ceea ce reclamă o abordare axiologică).

În sfîrșit, se ridică *problema ierarhizării valorilor*. Pentru că domeniul

---

[6] C. L. Stevenson, *Facts and Values*, Yale University Press, New Haven and London, 1967, p. 3–9.

Scanned with OKEN Scanner

valorilor începe acolo unde obiectele, operele, comportamentele, instituțiile etc. prezintă o inegalitate de rang și se cer a fi ierarhizate din unghiul de vedere al importanței lor pentru om. Max Scheler considera că se poate stabili o ierarhie eternă a valorilor[7], pornind de la cîteva criterii : durata (valorile inferioare sînt evanescente, cele superioare eterne), divizibilitatea (înălțimea valorii este invers proporțională cu divizibilitatea ei), întemeierea (valoarea care întemeiază o alta îi este superioară), profunzimea satisfacției și relativitatea (care tinde spre zero pe măsură ce urcăm scara ierarhică de valori). Dar, s-a constatat că „tabla de valori" ce rezulta dintr-o asemenea perspectivă fenomenologică, tocmai pentru că se vrea aplicată pretutindeni, nu este aplicabilă nicăieri. Demersuri efectuate din alte perspective filosofice (inclusiv cele de orientare marxistă) argumentează că orice comunitate umană, în fiecare etapă istorică, își constituie — în raport cu trebuințele ei practic-spirituale — o tablă ierarhică de valori care oferă „spațiul de joc" al diversității opțiunilor preferențiale, constituind un ghid și un stimulent al activității creatoare a omului. A studia sistemul de valori care prinde contururi în actuală etapă a procesului revoluționar din țara noastră înseamnă a lua în considerație că el a redat demnitatea axiologică utilului, așezîndu-l la rangul cuvenit, de valoare — condiție, de valoare — *mijloc*, pentru edificarea unui nou tip de „civilizație spirituală", care ridică valorile spirituale (și, prin ele, formarea omnilaterală a personalității umane) la rangul de *scop*. Este doar un exemplu, printre altele posibile, în sprijinul ideii că cercetarea problemelor generale pe care le ridică „domeniul valorilor" prezintă importanță teoretică și practică.

Tocmai cele șase direcții de cercetare înainte menționate (geneza valorii, structura valorii, funcționalitatea axiosferei, cunoașterea și realizarea valorilor, rezolvarea conflictelor valorice și ierarhizarea valorilor) constituie *problematica axiologiei*. Și, întrucît cultura se definește prin valorile către care năzuiește, drumul spre înțelegerea ei trece prin circumscrierea problematicii axiologice și prin încercarea de a răspunde — în acest referențial teoretic — la întrebarea : ce este valoarea ?

2. Valoarea — concept fundamental al filosofiei culturii

Tentativele axiologice de a defini noțiunea generică de „valoare" (disociată de noțiunile construite de economie politică, etică, estetică, științe juridice etc.) au surprins două determinații ce caracterizează orice specie de valori : *polaritatea* și *ierarhia*. Valoarea implică atît polaritatea (prezența unui *da* și a unui *nu*, a unei aprobări și a unei dezaprobări, fiecărei valori corespunzîndu-i o valoare situată la celălalt pol axiologic, ceea ce ne pune întotdeauna în fața unei alternative), cît și ierarhia (ordonarea verticală a obiectelor sau actelor, de la inferior la superior, în conformitate cu importanța lor pentru subiect). Altfel spus, regnul ontologic al valorii începe acolo unde obiectele, operele, comportamentele nu stau pentru om pe același plan, ci li se acordă o *inegalitate de rang* și un *sens* (pozitiv sau negativ) în raport cu modul cum răspund unor trebuințe umane, so-

[7] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, M. Niemeyer, Halle, 1927, p. 103.

Scanned with OKEN Scanner

cialmente instituite și istoricește condiționate. Acestea sînt resimțite în experiența trăită (prin registrul ierarhic al atracțiilor, preferințelor, actelor intenționale valorizante) și sînt exprimate într-o formă rațională prin noțiunea generică de „valoare".

Pornind de la menționatele determinații ale oricărei valori (morale, estetice, teoretice, utilitare, politice etc.), se poate răspunde la „*o întrebare care apare în prim-planul discuției : este valoarea o proprietate..., sau este o relație care izvorăște dintr-o anumită legătură între obiectul valorizat și subiectul valorizator ?*"[8]. Relevanța sau lipsa lor de relevanță pentru trebuințe umane (deci, polaritatea) și inegalitatea de rang valoric (deci, ierarhia) nu constituie proprietăți intrinseci ale obiectelor, ci provin din raportarea practic-spirituală a subiectului apreciator față de ele, fiind stabilite pe baza semnificației însușirilor lor pentru subiectul care se simte atras de ele, le consideră demne de a fi prețuite și dorite în funcție de modul și măsura în care sînt satisfăcute trebuințele sale economice, morale, politice, estetice etc. Înainte de a fi formulată în lucrări de axiologie, această ideea a fost exprimată de un personaj shakespearean, în *Troilus și Cresida* : „*valoarea nu stă în bunul nostru plac... ; valoarea e și-n ceea ce prin sine-i prețios și în acela care prețuiește*". Cu alte cuvinte, valoarea se constituie numai atunci cînd și acolo unde *ceva* (în principiu : orice) prezintă pentru *cineva* (neapărat, ființă capabilă să aprecieze) o importanță mai mare sau mai mică, implicînd o *relație* specifică între subiect și obiect.

Ajungem, astfel, la concluzia că valoarea nu este nici atribut intrinsec al unor obiecte (materiale sau ideale), nici atribut intrinsec al subiectului, ci un mod specific de raportare preferențială și dezideративă a subiectului față de obiect, pe baza unor criterii sociale. În virtutea acestei raportări la trebuințe sau aspirații umane, obiectelor li se acordă de către un individ sau o colectivitate (popor, clasă, națiune, umanitate) un rang ierarhic și o semnificație (pozitivă sau negativă). Prin *conceptul axiologic de valoare* desemnăm deci „acea relație între subiect și obiect în care, prin polaritate și ierarhie, se exprimă prețuirea acordată (de o persoană sau o colectivitate umană) unor însușiri sau fapte (naturale, sociale, psihologice) în virtutea capacității acestora de a satisface trebuințe, necesități, dorințe, aspirații umane, istoricește condiționate de practica socială".[9]

Altfel spus, noțiunea generică de valoare dezvăluie o relație socială *sui-generis*, în care intervin trei „parteneri" : a) un *obiect* valorizabil (care, prin însușirile sale, răspunde unor trebuințe, aspirații, dorințe) ; b) un *subiect valorizant* (apt, prin facultățile sale psihice, să resimtă atracția, să acorde prețuire, să ierarhizeze obiectele după gradul în care sînt demne a fi dorite sau prețuite) ; c) contextul *practicii social-istorice* (care nu este un cadru pasiv, pur receptor, al raportului dintre cei doi termeni, ci influențează atît obiectul axiologic, cît și subiectul axiologic, oferind reperele valorizării obiectului de către subiect).

Prin ultima precizare, am introdus, de fapt, nota specifică prin care se distinge perspectiva filosofică marxistă asupra problematicii axiologice. Această problematică, în întreaga ei diversitate, se concentrează, ca într-un focar, în încercarea de a lămuri dacă obiectele sînt valori pentru că subiectul le valorizează sau subiectul le valorizează pentru că ele sînt valori. Reformulînd-o („*omul creează va-*

[8] N. Rescher, *Introduction to Value Theory*, Prentice-Hall Inc ; New Jersey, 1969, p. 55.
[9] L. Grünberg, *Axiologia și condiția umană*, Editura Politică, București, 1972, p. 61–62.

Scanned with OKEN Scanner

lorile sau el este acela care se creează prin valori ?"), L. Lavelle atrage atenția că majoritatea orientărilor filosofice oscilează între două soluții antinomice (sau „omul creează valorile", sau „valorile îl creează pe om"). Pe de-o parte, școala axiologică austriacă a considerat că sursa valorilor o constituie plăcerile (A. Meinong) sau dorințele subiective (C. Ehrenfels). Pe de altă parte, neokantianismul și fenomenologia au tratat valorile ca „validități obiective eterne", situîndu-le într-un imperiu transcendent al „sensurilor ideale" (H. Rickert) sau în imperiul transcendental al unor „obiecte ale intuițiilor emoționale a priori" (M. Scheler). Se intră, astfel, într-un cerc vicios, pe care Lavelle îl intuiește (afirmînd : *„este o superstiție a reduce obiectul la valoare ; o profanare a reduce valoarea la obiect"*[10]), dar din care nici el nu poate ieși, întrucît studiază problematica raportului dintre momentul obiectiv și cel subiectiv al valorii făcînd abstracție de practica socială.

Se poate afirma că, introducînd *criteriul practicii* nu numai în gnoseologie, ci și în axiologie, materialismul dialectic a dat un nou curs teoriei generale a valorii. Deși axiologia s-a constituit ca ramură distinctă a filosofiei în cadrul unor concepții nemarxiste, prin elaborarea unei noi filosofii a practicii, Marx a deschis perspectiva depășirii principalei dificultăți întîmpinate de axiologiile psihologiste sau aprioriste, naturaliste sau spiritualiste.

Pentru Marx, geneza, structura și funcționalitatea relației dialectice dintre momentul subiectiv și cel obiectiv al valorii se explică prin practică. *„Oamenii au început de fapt prin a-și însuși anumite obiecte din lumea exterioară ca mijloace de satisfacere a propriilor lor trebuințe ; mai tîrziu, ei ajung să le desemneze și prin cuvinte ca mijloace de satisfacere a trebuințelor lor — ceea ce și sînt în practică —, ca obiecte care îi «satisfac». Dacă numim împrejurarea că oamenii consideră nu numai în practică asemenea obiecte drept mijloace de satisfacere a trebuințelor lor, dar și în reprezentare și, mai departe, în exprimare, denumindu-le obiecte «care le satisfac» trebuințele și, prin urmare, și pe ei înșiși (căci, atîta timp cît trebuințele omului nu sînt satisfăcute, el este în dezacord cu trebuințele lui, adică cu sine însuși)..., spunem că aceasta înseamnă »a atribui« valoare obiectelor, și atunci am dovedit că noțiunea generală de »valoare« decurge din raportul oamenilor față de obiectele din lumea exterioară care le satisfac trebuințele"* (s.n.)[11]. Prin practică omul creează, concomitent, valorile și se creează prin valori, el neputîndu-se realiza ca om (deci ca ființă pentru care trebuințele culturale reprezintă o dimensiune constitutivă și ireversibil constituită a modalității sale ontice) decît prin transformarea și transcenderea naturii, prin trecerea de la comportamente instinctuale, cvasiautomate, la comportamente *culturale*, orientate *valoric* (de adevăr, bine, frumos etc.).

Deși valoarea este instituită de subiectul axiologic, problemele cunoașterii, realizării și ierarhizării valorilor pot fi dezbătute în contextul unei triple determinări obiective, întrucît : a) actul valorizator se constituie la nivelul *conștiinței sociale* (și, de aceea, valoarea apare ca un invariant ipotetic al gamei largi de preferințe individuale) ; b) aprecierea umană care acordă valoare are întotdeauna *premise obiective* (în atributele unor lucruri, opere sau comportamente capabile să satisfacă real-

[10] L. Lavelle, *Traité de valeurs*, ed. cit., p. 529.
[11] K. Marx, *op. cit.*, p. 392.

Scanned with OKEN Scanner

mente trebuințe utilitare, estetice, etice etc.) ; c) valorizarea, oricît de capricioasă ni s-ar părea, se efectuează pe baza unor *criterii* care nu sînt elaborate arbitrar de individ (atunci cînd distingem, de pildă, binele de rău sau dreptatea de nedreptate), ci sînt istoricește și socialmente condiționate de practică, pătrunzînd prin diverse „canale" (educație, modă, prestigiu, constrîngere morală sau juridică etc.) în sfera de comportament, unde dobîndesc o tentă personală. Astfel, putem înțelege că toate valorile materiale și spirituale care apar pe temelia cerințelor practicii dintr-o etapă a dezvoltării sociale se integrează într-o anumită cultură, iar istoricitatea „tablelor de valori" își pune pecetea asupra modului specific în care socialismul transformă valorile materiale în mijloace eficiente de realizare a unor elevate valori etice-spirituale, care conferă sistemului de valori al noii culturi, prin dialectica „tradiție-inovație", o profundă semnificație umanistă.

Filosofia culturii nu poate rezuma cultura doar la ceea ce inteligența și sensibilitatea umană au realizat de-a lungul vremurilor : unelte, simboluri, mituri, limbaj, arte, științe, moravuri, sisteme de legi, filosofie, instituții etc. Dacă s-ar opri aici, ar apare riscul de a trata cultura ca o juxtapunere a unor componente, neacordate între ele prin implicarea lor conjunctă în orizont axiologic. Or, cum remarca Ernst Cassirer, *„o filosofie a culturii începe prin a presupune că universul culturii nu e o simplă aglomerare de componente disparate... Punctul ei de plecare și ipoteza ei de lucru rezidă în convingerea că multiplele și aparent împrăștiatele-i raze pot fi adunate și readuse la un focar comun".*[12]

Se impune, astfel, considerarea valorii ca un concept fundamental al filosofiei culturii. Căci, dacă diversitatea culturilor constituie o sursă de polifonică armonie (și nu un rezervor potențial de conflicte), dacă istoricitatea culturilor generează un patrimoniu cultural comun al omenirii și o răspundere comună pentru păstrarea sau continuarea lui, aceasta probează că orice creație culturală presupune un „ireductibil" : *valoarea*, ca modalitate specific umană de reacție — proiectivă, atitudinală, preferențială — la lume. Valoarea aparține *existenței* umane însăși, fiind implicată în toate problemele de „tensiune-adaptare-transformare" ale acordului (mereu de creat și re-creat !) între ethos și situație, între omul concret și lumea concretă în care el acționează (și astfel există), prin structurarea *culturii* ca dimensiune constitutivă a modului de a fi specific uman. În fond, creația culturală ne apare ca un proces de muncă *sui generis*, prin care introducem efectiv un obiect în sfera valorii, dînd astfel un nou punct de sprijin uneia sau alteia dintre trebuințele și aspirațiile omenești spre valoare. Iar produsele create, numai în *măsura în care dobîndesc valoare*, adică disponibilitate de a răspunde trebuințelor umane (utilitare, teoretice, morale, estetice etc.), sînt considerate bunuri culturale.

Dintr-o asemenea perspectivă, *cultura* își poate regăsi un înțeles dialectic-integrator, dobîndind conștiința „condițiilor ei de posibilitate" (cum ar spune Kant) și a vocației ei umaniste. Totodată, elementele viabile din definițiile non-filosofice ale culturii sînt păstrate, iar unilateralitatea lor este depășită printr-o abordare totalizant-axiologică.

Tipurile de definire a culturii — „descriptive, istorice, normative, psihologice, structurale, genetice" — evidențiate de C. Kluckhohn și

[12] E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, Éditions de Minuit, Paris, 1955, p. 248.

Scanned with OKEN Scanner

A. Kroeber[13] (prin analiza celor peste 160 de definiții care circulau în lucrări de antropologie culturală, sociologie, psihologie, etnografie, culturologie etc.), private fiind de o viziune filosofică integratoare, oscilează între extreme. *Extind* nepermis sfera culturii (în cazul definițiilor istorice, care — subsumîndu-i tot ceea ce este un produs al „eredității" sociale, non-biologice — ajung să identifice culturalul cu socialul) sau o *îngustează* artificial în limitele expresiilor ei simbolice-prescriptive (în cazul definițiilor normative) ; deplasează accentul spre momentul *subiectiv* al culturii (grație definițiilor psihologice) sau deschid drumul spre construirea unor modele apte să surprindă (în virtutea definițiilor structurale) momentul ei *obiectiv* ; apelează la definiții enumerativ-descriptive, frecvente în etnologie (începînd cu E. B. Tylor, 1871), desemnînd prin cultură tot ceea ce lipsește altor specii și ar putea contura o *stare* specific umană, sau recurg la definiții genetice și întrevăd în cultură, preponderent, un *ideal* al perfectibilității socio-umane.

Pentru a se ieși în afara acestor alternative, un *tertium datur* îl poate oferi numai trecerea de la tipurile de definire non-filosofice la determinația filosofică a culturii, în cadrele categoriale ale unei ontologii regionale a umanului axiocentrice, care va apela la virtuțile metodologice ale conceptului de valoare. „*Căci, la ambele extreme, se ajunge* — cum remarca Georg Lukács — *prin contestarea unicității de ultimă instanță a valorii, ca factor real al existenței sociale, unicitate netulburată de modificările calitative de structură, extrem de semnificative, care au loc în cursul dezvoltării societății*".[14]

Considerînd „valoarea" drept concept fundamental al filosofiei culturii, sfera culturii nu mai este îngustată în zona simbolico-spirituală (ca în cazul definițiilor normative) și nici extinsă pînă la identificarea culturalului cu socialul (așa cum procedează definițiile istorice), deoarece culturalul vizează axiosfera, *valoricul*. Nu orice produse ale acțiunii umane se constituie în acte de cultură, ci numai acelea care — prin capacitatea lor de a satisface trebuințe umane și de a deștepta acte intenționale deziderative — dobîndesc valoare și, ca atare, capătă un caracter cumulativ, exprimîndu-se în comportamente învățate și transmise prin ștafeta generațiilor (aidoma sau revigorate, sporite, uneori însă micșorate, alterate), grație unor coduri de semnificare purtătoare de „informație" culturală.

Cultura nu mai este redusă la momentul subiectiv (ca în definițiile psihologice) sau la cel obiectiv (pus în relief de definițiile structurale), deoarece nu putem resimți sau gîndi valoarea decît în măsura în care se stabilește un raport social între ceva demn de a fi prețuit și *cineva* apt să aprecieze, să ierarhizeze obiectele, operele, comportamentele etc., după însemnătatea pe care o dobîndesc pentru sine. Ca atare, cultura implică o relație între un moment subiectiv și un moment obiectiv, iar această relație se structurează și evoluează în „spațiul de joc" al criteriilor de valorizare pe care le face posibile practica social-istorică.

Se ajunge, astfel, și la depășirea alternativei în care se înscriu ultimele două tipuri de definire non-filosofică (enumerativă și genetică), exprimabilă în următorii termeni : cultura este sau depozitare a produselor acțiunii ome-

[13] A. L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Cultura : analiză critică a conceptului și definițiilor ;* în *A Dictionary of the Social Sciences*, edited by Julius Gould and William L. Kolb, The Free Press of Glencoe, New York, 1964, p. 165.

[14] G. Lukács, *Ontologia existenței sociale*, Editura Politică, București, p. 248.

Scanned with OKEN Scanner

neşti, sau modelatoarea condiţiei umane (întreţinînd conştiinţa unei vieţi care – tocmai pentru că nu poate dura oricît – nu trebuie trăită oricum). Or, prin praxis, omul creează, odată cu universul valorilor (= axiosfera), o „a doua natură", artificială (= cultura) şi, prin aceasta, noi trebuinţe şi noi exigenţe de acţiune, specific umane. De cînd Cicero a constituit-o, prin analogie cu *cultura agrorum*, sintagma *cultura animi* a continuat să desemneze, preponderent, în literatura filosofică, ceea ce omul sădeşte pe solul însuşirilor naturale, cu alte cuvinte modul cum beneficiază de roadele educaţiei, ale învăţării, exercitîndu-şi puterile intelectuale şi morale, asimilînd valorile epocii sale şi făurind noi valori. De aceea, valorile nu constituie pentru om un adaos, un accesoriu, un lux, ci sînt determinaţii ale statutului său ontologic, ca fiinţă valorizatoare (*homo aestimans*) care – concomitent – creează şi se creează prin cultură, depăşind condiţia *naturală* prin condiţia *umană*.

Perspectiva axiologică asupra culturii, propusă de filosofia marxistă, ne apare, astfel, ca fiind incompatibilă cu orice formă de reducţionism. Cînd, în zilele noastre, aşa-numita „noua dreaptă", recurgînd la un reducţionism biologist în abordarea culturii, contestă legitimitatea aspiraţiei umane spre dreptate, egalitate sau libertate sub pretextul că asemenea valori „nu au corespondent în natură", se desconsideră tocmai încărcătura axiologică ireductibilă a culturii. A spune, precum L. Pauwels, că modelele culturale egalitare ar implica o „tăgăduire a naturii" şi ar fi „desmînţite prin cercetările moderne de biologie", a considera egalitatea socială ca o himeră sub pretextul că „în natură egalitatea nu există decît în cimitire", înseamnă a nu înţelege că, prin propensiunea ei axiologică, cultura nu este numai o prelungire şi o potenţare umană a naturii ci, dincolo de o anumită limită, devine *supra*-natură (sau anti-natură), urmărind scopuri proprii.

Cultura, ca imperiu al valorilor, ca axiosferă, nu reprezintă un fragil şi impropriu „joc secund" în raport cu o aspiraţie situată în abisurile naturale. Înţeleasă din perspectiva unei ontologii regionale a umanului, *cultura* este un *univers autonom de valori* prin care omul se înalţă deasupra naturii (indiferentă la soarta creaţiilor faustice ale spiritului), urcînd pe trepte superioare de umanitate.

Scanned with OKEN Scanner

26

CULTURĂ ŞI CIVILIZAŢIE

Întreaga istorie a umanităţii se caracterizează prin afirmarea potenţialului cultural al popoarelor, amplificarea şi diversificarea creaţiei de valori culturale, accentuarea ponderii culturii în formarea şi dezvoltarea personalităţii umane. Cultura, ca „axiosferă", ca univers specific, autonom de valori, conturează un atribut definitoriu al omului şi constituie un factor esenţial al progresului social. Interesul deosebit faţă de problematica filosofică a culturii, faţă de dialectica relaţiilor dintre cultură şi civilizaţie îşi găseşte expresia într-o amplă literatură, în dezbateri şi controverse ce angajează o complexă arie teoretico-filosofică. În acelaşi timp, examinarea proceselor socio-culturale contemporane relevă locul şi semnificaţia culturii şi civilizaţiei socialiste. Ultimul Congres Mondial de Filosofie (Montréal, 1983), consacrat raportului dintre filosofie şi cultură, probează actualitatea deosebită a problematicii filosofice a culturii.

1. Structura şi dinamica culturii

Supusă unor caracterizări şi definiri extrem de diverse, din perspectiva filosofică — dar şi din unghiul de vedere al sociologiei, etnologiei, antropologiei culturale, psihologiei etc. —, cultura rămîne strîns legată de determinaţia ei axiologică, exprimînd activitatea istorică (colectivă sau individuală) a oamenilor prin intermediul căreia obiecte, acte sau evenimente dobîndesc statut de valoare.

Considerarea culturii ca activitate omenească creatoare de valori presupune înţelegerea ei în corelaţie cu un mod de a exista specific uman. O asemenea abordare, consonantă cu determinaţia axiologică inerentă culturii, face posibilă cuprinderea unitară atît a valorilor istoriceşte constituite, cît şi a procesului viu, dinamic, producător de noi valori, adică a creaţiei culturale constituante. În acest mod înţeleasă, cultura nu mai poate fi redusă doar la o simplă înmagazinare de realizări istorice — materiale şi spirituale — ale umanităţii ; cultura apare, în acelaşi timp, ca o realitate dinamică, polimorfă, în şi prin care omul dă expresie aspiraţiilor sale, transformînd mediul său şi transformîndu-se pe sine. Într-o formulare plastică, L. B l a g a a subliniat că, departe de a fi doar un accesoriu sau o „prelungire" a naturii, „*cultura este expresia directă a unui mod de existenţă sui generis, care*

Scanned with OKEN Scanner

îmbogățește cu un nou fir, cu o nouă culoare canavaua cosmosului".[1]

Caracterizarea culturii este obiectul unor ample dezbateri contemporane. Ele prilejuiesc manifestarea unor variate puncte de vedere privitoare la specificul fenomenului cultural. Dar, chiar înțelegerea culturii pornind de la obiectivările ei în opere sau de la sursele ei ante-predicative, sprijinită pe o „hermeneutică a sensului" sau pe o abordare structural-semiotică, conduce spre un mod de punere a problemei care privilegiază perspectiva axiologică.

Cultura este un fenomen social complex, care cuprinde, într-o unitate și interacțiune dialectică, patru momente : a) *valoarea*, care implică raportarea obiectelor, comportamentelor, operelor la trebuințele umane și ierarhizarea lor în funcție de semnificația lor pentru om ; b) *cunoașterea*, în variatele ei forme de manifestare ; c) *creația*, ca proces individual sau colectiv prin care se conferă valoare unor obiecte, transformîndu-le în bunuri culturale ; d) *comunicarea*, ca generalizare socială și asimilare critică a valorilor culturale create de umanitate.[2]

Sfera culturii cuprinde, pe lîngă totalitatea structurată a *valorilor* culturale constituite și de procesul *creației* acestor valori, sistemul *relațiilor* și al *instituțiilor* culturale, sistemul de *comunicare și difuzare* a valorilor culturii, un întreg ansamblu de *obiceiuri*, *tradiții*, etc. În structura ei, cultura include atît valori constituite (științifice, artistice, filosofice, tehnice etc.), cît și activitatea umană creatoare de valori. Această imagine asupra complexității fenomenului cultural este revelatoare pentru surprinderea rolului și locului deosebit al culturii în ansamblul sistemului social, în structura formațiunii sociale, pentru înțelegerea implicațiilor culturii asupra progresului social și uman.

Analiza structurii culturii permite, totodată, dezvăluirea principalelor interacțiuni pe care le presupune *dinamica* proceselor culturale. Considerarea societății ca sistem (ale cărui componente — implicit cultura — se află în interacțiune în cadrul formațiunilor sociale concrete, al procesului de trecere de la o formațiune socială la alta) conduce spre o abordare deterministă a valorilor culturale și o înțelegere a dialecticii obiectivului și subiectivului în cultură, permițînd evidențierea faptului că progresul culturii este legat, direct sau mediat, de dezvoltarea vieții materiale a societății și, în primul rînd, de natura relațiilor sociale de producție.

În examinarea problemelor culturii, Marx și Engels au demonstrat că dezvoltarea forțelor de producție — factor de prim ordin al progresului — nu poate fi socotită drept condiția suficientă pentru explicarea dezvoltării culturii în ansamblul ei și, cu atît mai mult, pentru formele concrete și atît de diverse ale culturii. Semnificativă, în acest sens, este celebra analiză întreprinsă de Marx cu privire la raportul dintre dezvoltarea economică și cea a culturii artistice, raport adesea contradictoriu. Anumite perioade ale dezvoltării culturii artistice sînt într-un vădit decalaj cu dezvoltarea socială în ansamblu și, îndeosebi, cu producția materială. Arta greacă și raportarea culturii antice la cea a omului modern i-au permis lui Marx să sublinieze că anumite forme ale artei — bunăoară epopeea — sînt posibile numai în anumite faze ale dezvoltării istorice. Mitologia greacă, cu toate implicațiile ei asupra concepției despre viață și a disponibilităților creației artistice din Elada, nu mai poate fi compatibilă cu

[1] L. Blaga, *Trilogia culturii*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969, p. 367.
[2] Al. Tănase, *Introducere în filosofia culturii*, Editura Științifică, București, 1968, p. 18–19.

Scanned with OKEN Scanner

reprezentările și viziunea omului modern despre natură, despre condiția umană, despre raporturile sociale. O epopee ca *Iliada* găsește ecou în conștiința și sensibilitatea omului modern, dar ea nu ar mai putea fi creată în epoca revoluției industriale din societatea modernă. Dificultatea problemei — remarcă Marx — nu rezidă în explicarea faptului că operele de artă din Grecia antică au o determinare social-economică concretă, ci în înțelegerea perenității lor, a desfătării artistice pe care ne-o procură și astăzi, cînd, într-o anumită privință, servesc drept „norme și model inegalabil"[3], oglindind „copilăria societății omenești", farmecul neîntrecut al acestei copilării.

Referințele la aceste cîteva teze sînt semnificative pentru conturarea poziției materialist-istorice în interpretarea dinamicii culturii, ca moment constitutiv al dinamicii sociale în general. Pentru fondatorii materialismului dialectic și istoric, dezvoltarea culturii este organic integrată dezvoltării în ansamblu a societății, dar implică particularități care se cer a fi înțelese în raport cu determinația axiologică a întregii culturi și cu specificul formelor culturii, printr-o examinare diferențiată și nuanțată.

Cultura are un pronunțat caracter *social-istoric*, care se exprimă, în cele din urmă, în faptul că fiecare formațiune socială concretă își afirmă exigențe specifice față de creația culturală, instituindu-și, totodată, propriul său sistem de valori, de instituții și de relații culturale. În acest mod, legitatea istorică a succesiunii formațiunilor sociale se traduce și în succesiunea istorește condiționată a unor *tipuri istorice de cultură*. Totodată, în ansamblul ei, cultura (chiar dacă unele componente ale ei — tehnica, științele naturii, modalitățile de expresie artistică etc. — nu au conținut ideologic), dobîndește *caracter de clasă* în societățile împărțite în clase, în virtutea locului important al ideologiilor în statuarea criteriilor care prezidează ansamblul creației de valori în cultură. Caracterul de clasă al culturii nu implică negarea continuității sau contestarea unor permanențe umane. Dialectica culturii presupune că o serie de valori (aspirația spre bine și dreptate, libertatea și egalitatea etc.) își pot modifica, în parte, conținutul lor, dar aspirația către idealuri și valori păstrează o continuitate, astfel încît valorile culturale cuprind — în și prin aspecte istorice trecătoare — și elemente constante, care țin de statutul ontic al omului, constituind jaloane ale „formativității umanului" și progresului material și spiritual al omenirii.

Din perspectiva determinismului social, dinamica culturii evidențiază strînsa unitate dintre *continuitate și discontinuitate*, dintre *tradiție și inovație*. Înțelegerea nedialectică a acestor raporturi de către anumiți teoreticieni ai culturii a condus la formularea unor aprecieri înguste, simplificatoare asupra progresului cultural. Unele concepții reduc dinamica culturii la un cumul liniar de valori (evoluționismul), la simpla determinare cumulativă a valorilor culturale de la un mediu social la altul, de la o epocă la alta (Fr. Boas, E. Sapir, A. Kroeber ș.a.) sau la existența unor cicluri culturale închise și impermeabile, cu determinare spațial-geografică sau stadială (O. Spengler, L. Frobenius, A. Toynbee ș.a.). Alte concepții fac apel la motivații ce vizează exclusiv aspectele de ordin funcțional, ceea ce simplifică istoria complexă și contradictorie a culturii (Br. Malinowski, Radcliffe-Brown ș.a.). Toate aceste puncte de vedere se

[3] K. Marx, Fr. Engels, *Despre artă*, vol. I. Editura Politică, București, 1966, p. 131.

dovedesc, în cele din urmă, lacunare în abordarea dialecticii contradictorii a culturii, în aprecierea conținutului complex și a factorilor principali ai dinamicii culturale. Detașîndu-se de asemenea poziții care absolutizează sau momentul de continuitate sau cel de discontinuitate, materialismul istoric le depășește prin evidențierea relației dialectice dintre continuitate și discontinuitate, a caracterului complex-contradictoriu al dinamicii culturii. Întrucît cultura implică „tensiunea" dintre tradiție și inovație, *„un moment istoric-cultural anumit nu e niciodată omogen, el este... plin de contradicții.*[4] În acest context, *tradiția* culturală, ca instrument de transmitere a valorilor create anterior, acționează asupra creației culturale actuale sau viitoare, făcînd posibile inovațiile, care sînt întotdeauna întemeiate pe experiența culturală preexistentă, pe valorile culturale create anterior. *Inovația* culturală (produsă prin invenție, descoperire etc.) nu se poate constitui decît opunîndu-se acelor tradiții care, prin conservatorism, împiedică, într-un fel sau altul, afirmarea unor elemente novatoare în creația de valori culturale, dar este pregătită de tradiție, se înscrie în prelungirea ei. Cum remarca T h. K u h n, relația dialectică dintre tradiție și inovație constituie o „tensiune esențială" proprie cercetării științifice, încît azi putem lesne constata că *„numai investigațiile puternic înrădăcinate în tradiția științifică contemporană au perspectiva să înlăture această tradiție și să dea naștere uneia noi".*[5]

Dialectica dezvoltării culturii se exprimă și prin interacțiunea dintre *național* și *universal*, dintre specificul național al culturilor — expresie a particularităților comunității naționale — și universalitatea culturală, ca manifestare a conlucrării culturilor într-un circuit mondial al valorilor. În fond, cultura universală nu este altceva decît totalitatea celor mai semnificative creații ale diverselor popoare și națiuni.

Caracterizarea conceptului filosofic de cultură, a structurii și dinamicii culturii evidențiază, așadar, o dimensiune definitorie a omului — creația de valori.

2. Raportul dintre cultură și civilizație

Conceptul de *civilizație*, poate tot atît de vechi ca și cel de cultură, a fost impus în explicarea istoriei mai ales de epoca luminilor (M o n t e s q u i e u, V o l t a i r e). El devine deosebit de controversat în societățile moderne, iar această acută controversă este întreținută, mai ales, de teza opoziției ireconciliabile dintre civilizație și cultură, teză care alimentează — în cadrul unei civilizații considerată la răscruce — opțiuni și pronosticuri dintre cele mai diverse, oscilînd între un optimism euforic și un pesimism exacerbat. Cele două extreme conferă civilizației tehnologice contemporane fie rolul de unic factor al progresului, fie rolul de principală frînă în calea afirmării valorilor umaniste.

Dincolo de disputa generată de acele concepții care substituie sau confundă cultura și civilizația, conceptul de civilizație este deseori utilizat în variate accepțiuni, cu sensuri ce sînt derivate din aplicarea unor criterii de apreciere diferite (socio-economice, tehnice, antropologice, re-

[4] A. G r a m s c i, *Opere alese*, Editura Politică, București, 1969, p. 261.

[5] T h. S. K u h n, *Tensiunea esențială*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982, p. 269.

Scanned with OKEN Scanner

ligioase etc.). Spre exemplu, sensul *etnografic* al civilizației sintetizează particularități ale unei colectivități umane determinate (civilizația incașilor, aztecilor etc.), în timp ce sensul *istoric* al civilizației privește mai ales etapele evoluate ale dezvoltării socio-culturale,[6] marcate de apariția scrisului, a aglomerărilor urbane, a organizării politico-juridice, iar în condițiile moderne se referă la un anumit nivel avansat al dezvoltării forțelor de producție, o pronunțată diviziune a muncii, o ridicată eficiență a producției, un nivel superior de confort al vieții cotidiene.

Punctul de plecare al disputei filosofice asupra raportului dintre cultură și civilizație îl constituie distincția dintre universul valorilor materiale (tehnică și tehnologie, urbanism, mediul artificial care asigură gradul de confort al vieții cotidiene etc.) — desemnat prin conceptul de civilizație — și universul valorilor spirituale (morale, științifice, artistice, filosofice, politice etc.), desemnat prin conceptul de cultură care, în contextul acestei dezbateri, dobîndește un sens restrîns, și anume, cel de cultură spirituală. Pornind de la o asemenea conceptualizare, s-au efectuat diverse tentative de a explica discrepanța dintre progresul tehnic și criza valorilor spirituale în societatea capitalistă, ca rezultat nu al contradicțiilor inerente structurii economice și sociale, ci al unui conflict fatidic între cultură și civilizație. Cei care au susținut sau susțin un asemenea punct de vedere consideră civilizația ca univers exclusiv al valorilor materiale, univers ce ar purta pecetea automatismelor și a absenței efortului creator, fiind incompatibil cu progresul spiritual și opus culturii. Teza opoziției ireconciliabile dintre civilizație și cultură, alimentată în bună măsură și de antagonismele inerente societății burgheze, a condus uneori către poziția potrivit căreia civilizația marchează dezagregarea și chiar sfîrșitul culturii spirituale (O. S p e n g l e r), astfel încît istoria omenirii s-ar dezvălui ca însumare a unor cicluri culturale care coincid, în fazele lor de declin și îmbătrînire, cu apariția civilizațiilor (A. T o y n b e e). Alteori, progresul tehnic și, în general, dezvoltarea accentuată a valorilor materiale nu mai sînt asociate unei crize a culturii ; pentru orientările filosofice și sociologice de factură tehnocratică civilizația se constituie ca unica sursă de salvare a umanității, tocmai pentru că asigură guvernarea tiranică a valorilor tehnice.[7]

In ambele concepții — fie că privilegiază cultura, fie că o depreciază din perspectivă tehnocratică — există un element esențial comun : civilizația este privită ca o entitate ce s-ar opune culturii, cînd, de fapt, prima delimitează doar o singură specie de valori, circumscriind produsele și realizările culturale care au în mod nemijlocit o finalitate practic-utilitară.

Dacă sîntem consecvenți cu înțelegerea culturii, în sens larg, ca ansamblu al valorilor materiale și spirituale structurate în procesul practicii social-istorice, conceptul de civilizație — așa cum este el angajat în con-

---

[6] Astfel, în secolul trecut, L. M. M o r g a n considera civilizația drept un stadiu evoluat, complex și eficient al culturii, formulînd schema istorică a trecerii de la sălbăticie la barbarie și apoi la civilizație. Este cunoscut că F r. E n g e l s împărtășește schema lui M o r g a n (cu rezerva posibilității de a fi depășită prin descoperiri și generalizări ulterioare), afirmînd că civilizația este *„perioada în care oamenii învață să prelucreze mai departe produsele naturii, perioada industriei propriu-zise și a artei"* (K. M a r x, F r. E n g e l s, *Opere*, vol. 23, Editura Politică, București, 1965, p. 31).

[7] J. E l l u l, *Le système technicien*, Ed Calmann-Lévy, Paris, 1977, p. 7–28.

Scanned with OKEN Scanner

fruntările filosofice contemporane — se referă tot la cultură, dar la o cultură parțială, definită exclusiv prin valorile materiale. De aceea, cum remarca T. V i a n u, *„nu trebuie să dorim distrugerea civilizației pentru a obține cultura ; trebuie cel mult să dorim completarea ei, iar cînd recunoaștem că într-un anumit mediu valorile civilizației propriu-zise au crescut, trebuie să ne întrebăm numai dacă cultivarea exclusivă a acestor ținte este suficientă și dacă nu cumva ea trebuie completată cu urmărirea celorlalte finalități culturale ale omenirii"*[8]. Problema principală este dezvoltarea unei culturi integrale (nu parțiale), luîndu-se în considerație că valorile utilitare, tehnico-economice, au rostul de mijloace și trebuie utilizate pentru promovarea unor scopuri umaniste.

Dacă, în accepțiunea tradițională din filosofia culturii, care are o largă circulație, punctul de plecare în abordarea problemei raportului „cultură-civilizație" îl constituie distincția dintre valorile materiale și cele spirituale, sînt împrejurări în care o asemenea distincție, fiind absolutizată, nu mai poate fi operantă. Desigur, delimitarea are sens atunci cînd dorim să evidențiem că valorile materiale sînt valori-*mijloc* și numai valorile spirituale pot fi valori-scop. Din această perspectivă, este pe deplin justificată critica orientărilor politice tehnocratice, pentru care dezvoltarea tehnologiei și creșterea economică se transformă, aberant, într-un „scop în sine", pierzîndu-și finalitatea lor umană. Dar, în alte contexte, criteriile de delimitare a valorilor materiale de cele spirituale devin extrem de labile, relative. Discutînd despre tehnică, spre exemplu, nu putem neglija că ea implică și valori spirituale, fiind manifestare a inteligenței creatoare a oamenilor și obiectivare a cunoștințelor științifice, după cum valorile morale sau estetice au incidențe și asupra nivelului de civilizație. Distincția dintre civilizație și cultură dobîndește, astfel, un caracter preponderent funcțional. În literatura filosofică marxistă, avîndu-se în vedere contextele în care civilizația vizează valorile culturii integrate efectiv în stilul de viață și în acțiunea practică a unei colectivități, obiectivarea și socializarea valorilor culturii, s-a propus o nouă conceptualizare, prin *„înțelegerea civilizației ca fiind însăși cultura în acțiune, valorile culturale în funcționalitatea lor socială concretă".*[9]

Atît în contextul în care civilizația este considerată ca o cultură parțială (integrată în ansamblul valorilor culturii), cît și în cel în care ea este tratată drept cultură în acțiune, materialismul istoric înlocuiește disjuncția „cultură *sau* civilizație" prin conjuncția „cultură *și* civilizație", subliniind condiționarea reciprocă a valorilor materiale și spirituale, grație căreia devine posibilă însăși imaginea integratoare asupra ansamblului socio-cultural.

Problemele culturii și civilizației, ale raporturilor dintre acestea dobîndesc aspecte specifice în contextul desfășurării *revoluției tehnico-științifice contemporane.* Ritmurile alerte în care se succed descoperirile științelor, precum și rapidul lor impact asupra progresului tehnic și social, implică noi strategii de dezvoltare a culturii și civilizației, generînd acute confruntări teoretice. În gîndirea burgheză contemporană sînt uneori formulate poziții îngust-tehniciste sau scientiste, care supralicitează fie rolul tehnologiilor, fie pe cel al științei, în detrimentul altor componente ale culturii și, îndeosebi, printr-o atitudine depreciativă față de valorile moralei,

[8] T. V i a n u, *Filosofia culturii*, în *Opere*, vol. 8, Editura Minerva, București, 1979, p. 158.
[9] Al. T ă n a s e, *op. cit.*, p. 189.

Scanned with OKEN Scanner

artei și filosofiei. Este meritorie poziția exprimată de unii filosofi nemarxiști care denunță riscul tehnocratizării culturii occidentale, al transformării ei într-o cultură guvernată de interese comerciale (Th. Adorno), într-o cultură alienată și alienantă a „omului unidimensional" (H. Marcuse), într-un divertisment compensator (G. Henri), într-o manipulare tehnologică pe fondul unei civilizații represive (T. Roszak) etc. Ca reacție critică față de tehnocratism, adepții „noii stîngi" vorbesc despre o „contracultură", care ar trebui să restabilească echilibrul valorilor, să reafirme valori umaniste și democratice.[10] Apreciind semnificația unor asemenea analize critice privitoare la manifestări de criză ale culturii și civilizației caracteristice capitalismului tehnocratic contemporan, trebuie să avem în vedere și limitele ideologice ale acestor critici, care nu permit înțelegerea faptului că principala cale a depășirii crizei valorilor spirituale se află într-o transformare profundă, revoluționară a sistemului social global.

Prin amplele ei implicații sociale și culturale, revoluția tehnico-științifică pune în evidență necesitatea asigurării unității dintre cultură și civilizație în lumea de astăzi. Importantele înnoiri produse în știință și tehnică amplifică disponibilitățile de cunoaștere și acțiune umană, potențează alți factori de cultură și de civilizație. Este deci firesc ca știința și tehnica să ocupe o poziție importantă în cultura contemporană, interacționînd cu celelalte subsisteme ale culturii. Această constatare trebuie însă corelată cu reliefarea rolului esențial al cadrelor social-economice și politice, pe fondul cărora se produce revoluția tehnico-științifică. Într-o asemenea perspectivă, este revelatoare concepția Partidului Comunist Român cu privire la afirmarea și dezvoltarea culturii și civilizației socialiste, la promovarea consecventă a umanismului revoluționar, care presupune *„ridicarea nivelului general de civilizație, al vieții materiale și spirituale a poporului, situarea permanentă în centrul întregii politici a partidului și statului a omului — factorul determinant al întregii dezvoltări sociale —, a satisfacerii cerințelor și nevoilor sale în continuă evoluție."*[11] Făurirea societății socialiste marchează o etapă superioară a progresului cultural al umanității.

3. Civilizația socialistă și sistemul ei de valori

Transformarea socialistă a societății presupune și revoluționarea culturii, înnoirea sa profundă și originală, punerea în valoare a vocației sale umaniste și democratice. Cultura socialistă se constituie și se dezvoltă pe solul fertil al prefacerilor radicale produse în ansamblul vieții sociale, prefaceri ce presupun eliminarea exploatării și a întregului cortegiu de consecințe generate de aceasta, instituirea unor noi structuri economice, politice și sociale, a unui tip nou de relații între oameni, bazate pe colaborare și echitate. Cultura socialistă se formează și se dezvoltă pe o concepție ideologică nouă, pe temeiurile teoretice ale unei filosofii revoluționare. *„La baza întregii activități* — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — *trebuie să punem permanent concepția revoluționară, materialist-dialectică, socialismul și-*

[10] T. Roszak, *The Making of a Counter Culture*, New York, 1974, p. 2.

[11] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, Editura Politică, București, 1975, p. 70.

Scanned with OKEN Scanner

intific – știința transformării revoluționare a lumii"[12].

Tipul de civilizație socialistă pe care o construim depășește, prin caracteristicile sale valorice, contrastele și efectele dezumanizante ale sistemului de civilizație bazat pe exploatarea omului de către om. O trăsătură axiologică a noii civilizații constă în eliminarea conflictului tradițional al valorilor, în „armonizarea" valorilor materiale și spirituale, ceea ce nu exclude acțiunea unor tendințe contradictorii și unele dificultăți, presupunînd soluții și eforturi creatoare. Sistemul de valori al civilizației socialiste este o sinteză superioară a creațiilor valorice perene ale omenirii cu noi valori și idealuri generate de procesul revoluționar. Această sinteză reclamă armonizarea dimensiunii subiective, vizînd autoperfecționarea individului uman, îmbogățirea și înnobilarea vieții sale sufletești cu dimensiunea obiectivă a culturii, ce are în vedere „expansiunea" omului în mediul exterior, transformarea mediului natural în mediu cultural, integrarea noilor valori în stilul de viață și relațiile interumane. Tendințele umaniste pe care și le propune societatea socialistă urmăresc transformarea revoluționară a condiției umane, în consens cu o scară superioară de valori.

În socialism se întrunesc condițiile care favorizează restabilirea, pe baze ideologice noi, a *unității valorilor culturii*, a interdependențelor dintre valorile materiale și cele spirituale. Valorile culturii socialiste se integrează tot mai profund în comportamentul oamenilor, permițîndu-le să confere un sens autentic vieții, prin interferența proiectelor individuale cu proiectul colectiv. De aici decurge unitatea dintre cultura și civilizația socialistă, dintre valorile asumate, create, promovate și acțiunea culturală eficientă, socializatoare și generalizatoare. Cultura socialistă se constituie ca o cultură de maximă receptivitate față de valorile autentice ale culturii naționale și universale, față de creația culturală care răspunde cerințelor complexe ale practicii sociale și contribuie la formarea personalității multilaterale a omului epocii noastre, la progresul social. Preluînd critic valorile trecutului, disociindu-le de pseudo-valori, socialismul tinde să afirme un larg cîmp de posibilități creației de noi valori culturale, să realizeze o sinteză a continuității și discontinuității culturale, a naționalului și universalului. Acționînd în acest spirit, *„literatura, arta, întreaga creație cultural-artistică au adus* – arată tovarășul Nicolae Ceaușescu – *o contribuție valoroasă la activitatea de formare a omului nou, la dezvoltarea conștiinței socialiste a maselor"*[13].

O trăsătură definitorie pentru cultura socialistă este larga și autentica sa deschidere democratică, exprimată în participarea cuprinzătoare a maselor la creația și asimilarea culturii, socialismul permițînd manifestarea acestora atît ca subiect creator de cultură, cît și ca obiect al procesului de ridicare a nivelului general de cultură, al formării unei personalități multilaterale și a unei societăți a oamenilor culți, care își făuresc conștient propria istorie. Subliniind rolul culturii în făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate și în trecerea spre comunism, tovarășul Nicolae Ceaușescu arată că, în ansamblul procesului revoluționar, prezintă o importanță deosebită preocupările în-

[12] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 57.

[13] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 13

Scanned with OKEN Scanner

tregului popor legate de *„viitorul științific și cultural al patriei, de ridicarea nivelului său de gîndire, de lărgirea orizontului său spiritual"*[14].

Cultura și civilizația socialistă afirmă un sistem propriu de valori, valori prin care sînt exprimate esența, particularitățile și funcțiile culturii și civilizației socialiste, opțiunile ideologice ale societății noastre, idealul cultural socialist. Ele se afirmă tot mai mult în activitatea creatoare a oamenilor, care poartă pecetea unor valori ale colectivismului, echității și dreptății, ale cinstei, adevărului și frumosului, ale patriotismului fierbinte, ale omeniei autentice. Esențial este ca astfel de valori să se convertească în acțiuni, în comportamente umane, în forme eficiente capabile să asigure progresul societății noastre, deschis spre noi orizonturi de cultură și civilizație.

Promovarea culturii socialiste în acțiune, a civilizației socialiste și sistemului ei de valori, implică forme instituționale de organizare și conducere, de planificare și prospectare a proceselor de creație, selecție, comunicare și asimilare a valorilor culturii. Politica culturală a partidului comunist și statului socialist asigură spiritul revoluționar, profund creator al culturii socialiste, ferma sa orientare patriotică și internaționalistă, manifestarea plenară a vocației sale umaniste. Considerarea omului ca valoare supremă, cultivarea încrederii în om, în forța creatoare a gîndirii și acțiunii sale, militarea consecventă pentru dezvoltarea multilaterală armonioasă a personalității umane — iată cîteva repere ale umanismului culturii și civilizației socialiste, ale unității dintre cultura socialistă și umanismul revoluționar.

[14] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilaterol dezvoltate*, vol. 13, Editura Politică, București, 1977, p. 140.

Scanned with OKEN Scanner

27

OMUL ŞI CONDIŢIA UMANĂ. UMANISMUL

Condiţia umană constituie o temă constantă a meditaţiei filosofice. Prin pluralitatea interogaţiilor, prin diversitatea orientărilor şi curentelor, istoria filosofiei dezvăluie prezenţa preocupării stăruitoare pentru surprinderea specificului existenţei umane, luminarea procesului complex de auto-edificare a umanului, descifrarea corelaţiei dintre scopuri şi rezultatele posibilelor făpturi, înţelegerea „destinului" omului în contextul raporturilor cu mediul natural, structurile sociale şi creaţiile culturale ale umanităţii. În abordarea acestei problematici — care a dobîndit în epoca noastră noi dimensiuni — materialismul dialectic şi istoric se înscrie în prelungirea unor semnificative tradiţii filosofice umaniste, ridicîndu-le totodată pe o treaptă superioară prin promovarea umanismului revoluţionar.

1. Ideea de umanism în perspectivă istorică

Chiar dacă invocă în sprijinul său mesajul lui Socrate, care a centrat discursul filosofic pe problematica omului, sau calităţile morale şi intelectuale subsumate de Cicero termenului generic de „humanitas", ideea de *umanism* a fost elaborată mult mai tîrziu pentru a desemna o mişcare culturală istoriceşte determinată — Renaşterea —, caracterizată printr-un demers filologic aparte (traducerea, publicarea şi reinterpretarea textelor antichităţii, ignorate sau deformate de scolastica medievală) şi o viză pedagogică (reîntoarcerea, dintr-o perspectivă modernă, la modelul personalităţii umane armonioase din antichitatea greco-latină). Dincolo de accepţiunile sale iniţiale — filologică şi pedagogică —, termenul „umanism"" a dobîndit, cu timpul, şi un sens filosofic, desemnînd o anumită atitudine spirituală proprie, într-o măsură sau alta, concepţiilor caracterizate prin viziune antropocentrică, prin încredere în perfectibilitatea şi în capacitatea omului de a se bizui pe propriile-i puteri spre a-şi structura valoric o viaţă demnă, prin considerarea omului ca scopul cel mai înalt. Atunci cînd dobîndeşte acest sens — eminamente filosofic —, conceptul de *umanism* nu mai desemnează un anumit curent de idei, localizabil geografic şi istoric, ci atributul tuturor concepţiilor care, apelînd la diferite interpretări teoretice, promovează atitudinea spirituală antropocentrică înainte menţionată, recunoscînd demnitatea, perfectibilitatea şi valoarea supremă a omului.

În această perspectivă axiologică, a fi umanist înseamnă a ierarhiza for-

Scanned with OKEN Scanner

mele de existență din unghiul de vedere al valorilor „*uman-inuman*", pentru a lua poziție în favoarea eliminării raporturilor, instituțiilor, comportamentelor care sînt considerate neomenești (deoarece împiedică afirmarea potențialităților creatoare ale omului) și pentru promovarea acelora considerate omenești (întrucît ar putea contribui la dezvoltarea armonioasă a personalității și la afirmarea omului ca scop suprem). Referindu-se la cuplul valoric „uman-inuman", pe care se sprijină orice atitudine umanistă, Marx și Engels atrăgeau atenția că „*termenul pozitiv «omenesc» corespunde unor relații determinate, dominante pe o anumită treaptă de dezvoltare a producției și modului de satisfacere a nevoilor, condiționat de aceste relații, după cum termenul negativ «neomenesc» corespunde încercărilor de a nega în cadrul modului de producție existent aceste relații dominante și modul corespunzător de satisfacere a nevoilor*".[1] De aici decurge o consecință importantă : deoarece conceptul filosofic de umanism nu poate fi definit decît în funcție de valorile pe care omul le afirmă și spre care năzuiește, iar acestea au un conținut istoric și de clasă, variabil în raport cu stadiile dezvoltării sociale și cu referențialul axiologic, înseamnă că în realitate avem de-a face cu umanisme (la plural !). De aceea, „*umanismul nu este o noțiune abstractă imuabilă, ...sensurile și conținutul său se modifică corespunzător diferitelor etape de dezvoltare istorică a umanității*".[2]

Umanismul *antic* s-a opus mitului genezei divine a omului, a surprins capacitatea lui de a fi „măsura tuturor lucrurilor" (Protagoras), de a cunoaște și „a se cunoaște pe sine" (Socrate), venerînd măreția omului, așa cum apare ea exprimată în cuvintele lui Sofocle : „*în lume-s multe mari minuni ; minuni mai mari ca omul nu-s*". Dar acest umanism avea un caracter speculativ, deprecia locul muncii în constelația valorilor umane și nu se putea ridica pînă la ideea unității genului uman, a condiției umane, deoarece reflecțiile filosofice asupra modului de a fi specific uman aveau un caracter restrictiv : pe de o parte sclavii nu erau subsumați categoriei „umanului" (fiind tratați ca „unelte vorbitoare"), pe de altă parte numai valorile propriei colectivități erau considerate conforme cu „veritabila umanitate", de la care alte popoare erau excluse (fiind tratate ca „barbare").

Umanismul *modern* se cristalizează începînd cu secolele XIV–XVI, în epoca Renașterii, ca o reacție antropocentrică la teocentrismul specific scolasticii medievale, ca o expresie a aspirației spre emanciparea facultăților creatoare ale omului de sub tutela religiei. „*Acestor aspirații, pe care nimic nu le putea satisface la sfîrșitul evului mediu, le-a venit în ajutor, la începutul timpurilor moderne, marea mișcare umanistă. În monumentele literare ale antichității clasice, pe care umaniștii le dezgropau, unul cîte unul, aspirațiile de cugetare liberă ale omului dezrobit de jugul scolasticii, găseau, cel puțin, o filosofie independentă de teologie, așa cum o visa el*".[3] Prin Petrarca, Lorenzo della Valle, Pico

[1] K. Marx, Fr. Engels, *Ideologia germană*, în Opere, vol. 3, Editura Politică, București, 1958, p. 452.

[2] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, Editura Politică, București, 1977, p. 94.

[3] P. P. Negulescu, *Filosofia Renașterii*, vol. II, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, București, 1914, p. 46.

Scanned with OKEN Scanner

della Mirandola și, în secolul al XVI-lea, prin Erasmus și Montaigne, umanismul renascentist respinge dogmatica religioasă ascetică, exaltă bucuriile vieții pămîntești, revendică dezvoltarea nestînjenită a aptitudinilor și posibilităților de creație ale omului, manifestă încredere în rațiunea umană, în capacitatea omului de a-și făuri propriul destin. Montaigne ajunge chiar la o înțelegere istoricizată și laicizată a unității genului uman, considerînd că „*întreaga povață a filosofiei privește tot atît o viață de rînd a insului, cît și o viață cu o mai bogată țesătură*", deoarece „*fiecare om duce în sine tiparul întregii condiții umane*".[4]

În perioada revoluțiilor burgheze și, îndeosebi, în secolul luminilor, umanismul filosofic dobîndește noi dimensiuni, ajungînd să afirme că omul este termenul de referință de la care trebuie să pornească totul și la care trebuie să se întoarcă totul (Diderot) și că, pentru a cunoaște adevărul, este necesară recunoașterea omului ca valoare (J. J. Rousseau). De altfel, sub influența lui Rousseau – care a criticat pentru prima oară înstrăinarea umană și s-a pronunțat pentru o cultură „*care să permită umanității să-și dezvolte dispozițiile sale ca specie morală..., astfel încît să surmonteze conflictul cu sine însuși ca specie naturală*"[5] – Kant a formulat imperativul etic al considerării omului întotdeauna ca scop și niciodată ca mijloc.

Umanismul filosofic modern și-a îndreptat, totodată, atenția spre critica diferitelor forme de înstrăinare umană (religioasă, politică etc.) în numele a ceea ce ar constitui determinațiile fundamentale ale unei „esențe umane", concepută ca o abstracție inerentă individului izolat. Astfel, pentru Feuerbach religia este expresia înstrăinată a „*puterii de gîndire, puterii de voință și puterii de iubire*", iar „*aceste înalte puteri sînt esența absolută a omului ca om și scopul existenței sale. Omul există pentru a cunoaște, pentru a iubi, pentru a voi...*"[6]. Apreciind semnificația tradiției umaniste din filosofia modernă și înscriindu-se, cu un timbru specific, în prelungirea ei, întemeietorii materialismului dialectic au subliniat că Feuerbach ia drept punct de plecare omul, dar „*ca individ izolat*", fără a avea în vedere „*lumea în care trăiește acest om*" și, de aceea, filosofia sa vizează o esență umană abstractă, neglijînd faptul că „*nu sacra noțiune de «om», ci oamenii reali în desfășurarea relațiilor lor reale creează relațiile empirice, pe care apoi, în mod retroactiv, oamenii... le înfățișează și le reprezintă, le consolidează și le justifică drept determinații ale noțiunii de om*".[7] Prin abordarea eticist-esențialistă și abstractă a omului, prin formularea idealului umanist preponderent la nivelul individului (în afara relațiilor sale sociale), prin întreținerea iluziei că acesta s-ar putea realiza doar prin efortul de cultivare intelectuală și autoperfecționare morală, independent de structura economică și de clasă a societății, un asemenea umanism avea firești limite istorice. Relevanța sa teoretică și etică rămîne, totuși, semnificativă.

În continuarea acestor tradiții umaniste se deschide evantaiul umanismelor contemporane (de factură marxistă, existențialistă, neoiluministă, spiritualistă etc.) care-și încrucișează influențele și, fără a escamota divergențele, stabilesc fertile puncte de

[4] M. Montaigne, *Eseuri*, Editura Minerva, București, 1984, p. VII.
[5] Imm. Kant, *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, Reimer, Berlin, 1912, p. 108.
[6] L. Feuerbach, *Esența creștinismului*, Editura Științifică, București, 1961, p. 32–33.
[7] K. Marx, Fr. Engels, *Ideologia germană*, ed. cit., p. 231.

Scanned with OKEN Scanner

contact în confruntarea comună cu variantele antiumanismului contemporan (tehnocratic, teocratic sau, chiar, fascizant). Un loc aparte în ansamblul concepțiilor umaniste contemporane și în lupta împotriva variantelor antiumanismului îl ocupă umanismul filosofic marxist.

Valorificînd tot ce era pozitiv în marea tradiție de gîndire și atitudine umanistă, filosofia marxistă întemeiază *un nou tip istoric de umanism*, a cărui superioritate teoretică se conjugă cu eficiența practică, probată și de procesul edificării societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră. Acest nou tip istoric de umanism se distinge — atît de formele anterioare cît și de celelalte variante actuale ale umanismului — prin două note definitorii : este *revoluționar* și este *socialist*. Revoluționar, deoarece redimensionează idealul umanist tradițional al armonizării facultăților umane, oferind fundamentul teoretic și criteriile valorice pentru o strategie a emancipării *prin revoluție* de sub apăsarea exploatării și lichidarea practică a tuturor surselor sociale ale înstrăinării umane. Socialist, deoarece concepe omul concret în contextul raporturilor polimorfe cu semenii și consideră că *socialismul* poate asigura cadrul economico-social și climatul spiritual propice afirmării potențialităților creatoare ale omului, prin racordarea proiectelor individuale de viață ale fiecăruia la marele ideal colectiv de dreptate socială integrală.

În virtutea acestor note definitorii, noul umanism este, concomitent, *teoretic* și *practic*. Programul partidului nostru caracterizează cu precădere umanismul socialist ca atitudine și acțiune revoluționară *practică* de punere în valoare a progresului economic și cultural al țării pentru o amplă reconstrucție socială, prin edificarea unei civilizații superioare, care ridică dezvoltarea omnilaterală a personalității umane la rang de scop suprem. În același context, întîlnim însă și o altă modalitate de abordare a umanismului, intim corelată cu prima : ca o nouă interpretare *teoretică* a condiției umane, centrată pe cuplul valoric „uman-inuman" și înscrisă în coordonatele filosofice ale materialismului istoric.

Faptul că apelează la cuplul de valori „uman-inuman" pentru a lua atitudine în favoarea eliminării raporturilor „inumane" și pentru promovarea celor „umane" (care favorizează realizarea tendențială a modelului marxist al „omului total") nu conferă filosofiei marxiste — așa cum susține L. Althusser — caracterul unui „aumanism teoretic". Un asemenea punct de vedere neglijează că : a) în umanismul teoretic marxist valorile nu apar doar ca premise, ci se sprijină pe concluziile cercetării științifice a societății și a omului ; b) exprimarea valorilor, ca determinație inalienabilă a filosofiei, nu constituie, în principiu, independent de conținutul lor și de referențialul epistemologico-ideologic al filosofiei, un obstacol în calea cunoașterii.

Locul privilegiat al materialismului dialectic și istoric în dezbaterile din filosofia contemporană asupra condiției umane decurge din capacitatea de a deschide drum reconstrucției teoretice a ontologiei umanului și, totodată, de a propune strategia activității practice eficiente în lupta pentru eliberare și umanizare a omului contemporan.

2. Umanismul filosofic marxist și confruntările de idei contemporane asupra condiției umane

În confruntările de idei din filosofia contemporană apar în prim-plan întrebările referitoare la implicațiile umane ale proceselor revoluționare, sensul vieții, libertatea și responsabilitatea umană, dialectica alienării și

Scanned with OKEN Scanner

dezalienării, criza culturii, statutul existențial al omului într-o societate angajată pe linia progresului științifico-tehnic accelerat, raportul dintre creșterea economică și progresul moral sau legitimarea valorilor apte să orienteze acțiunea umană în contextul socio-cultural al epocii noastre. Dezbaterea acestei problematici — așa cum a reieșit și din lucrările celui de-al XVII lea Congres Mondial de Filosofie (1983) — este efectuată printr-un larg registru de interpretări filosofice. Predominante sînt variantele filosofiilor umaniste, astfel încît confruntarea materialismului dialectic și istoric cu alte concepții contemporane despre condiția umană îmbracă preponderent forma unui dialog al umanismelor. Necesar, datorită momentelor de divergență (concepțiile filosofice nemarxiste promovînd umanisme de factură individualistă sau esențialistă, tributare interpretării idealiste a vieții sociale și unor proiecte utopice), dialogul devine posibil datorită momentelor de convergență: pledoaria pentru emanciparea morală a omului, pentru libertate și creativitate, considerarea omului ca valoare supremă, respingerea atît a antiumanismului teoretic (care contestă virtuțiile cognitive ale noțiunilor de „om", „umanism", „libertate"), cît și a antiumanismului practic (caracterizat prin faptul că încearcă să apere structurile sociale, instituțiile și acțiunile care generează înstrăinare, punînd în pericol valorile umane și, uneori, chiar existența umană). Materialismul dialectic presupune adoptarea unor modalități distincte de angajare în cazul dialogului cu alte concepții umaniste și în cel al înfruntării ideologice cu variantele antiumanismului.

Cele mai virulente forme de manifestare a *antiumanismului practic* contemporan le reprezintă așa-numita „noua filosofie" (inițiată de B.-H. Lévy și A. Glucksmann) și „noua dreaptă" (promovată, în ultimii ani, prin lucrările lui A. de Benoist și L. Pauwels).

„Noua filosofie" abordează problematica omului sprijinindu-se pe un postulat al metafizicii spiritualiste (sacralizarea „Puterii", concept golit nejustificat de orice conținut istoric și de clasă), pentru a promova „pesimismul absolut al istoriei", exprimat în formule șocante: „lumea este un dezastru și omul... o specie ratată", „ideea de progres este o iluzie reacționară".[8] Considerînd că în societatea de azi oamenii sînt neputincioși în fața „Răului numit Putere". B.-H. Lévy sau A. Glucksmann încearcă să acrediteze ideea că orice luptă împotriva înstrăinării umane generată de capitalism ar fi inutilă (pentru că urmărește altceva, dar obține „chipuri" ale aceleiași Puteri, mereu identică sieși) și dăunătoare (pentru că ajunge să se identifice cu presupusul Rău etern, acordîndu-i prerogativele de a exprima un proiect umanist al întregii societăți. Arbitrarul tezelor iraționaliste și antiumaniste ale „noii filosofii", ca și funcția lor politică de justificare a *establishment*-ului au fost criticate cvasiunanim de orientările umaniste din filosofia contemporană. Printre alții, P. Ph. Druet, fără a adera la pozițiile marxiste, sublinia că *„această nouă filosofie nu-și justifică deloc numele. Ea nu conține nimic nou și nu este, în sensul propriu al cuvîntului, o filosofie...; tezele fundamentale ale ontologiei ei sînt atît de neconturate încît pot să semnifice orice sau, mai probabil, să nu semnifice nimic".*[9]

---

[8] B.-H. Lévy, *La barbarie à visage humain*, Grasset, Paris, 1977, p. 85, 154.

[9] P. Ph. Druet, *The New Philosophy in France*, în *International Philosophical Quarterly*, vol. XVIII, nr. 1/1978, p. 91–92.

Scanned with OKEN Scanner

„Noua dreaptă" – relansînd vechi şi compromise idei xenofobe, rasiste, fascizante – se vrea o pledoarie pentru ieşirea din actuala criză prin pretinsul mesianism protocronic al unor „elite rasiale"[10], de unde decurge şi dezavuarea proiectului marxist de atenuare sau eliminare a inegalităţii sociale, economice şi culturale din lumea contemporană. Exponenţii „noii drepte" desconsideră faptul că achiziţiile geneticii au făcut inoperantă noţiunea de „rasă" şi sînt incompatibile atît cu transformarea diferenţelor genetice în ierarhii valorice, cît şi cu extrapolarea lor de la individ la colectivităţi, astfel încît ajung – prin interpretarea mistificatoare a rezultatelor cercetărilor din biologie – să reducă, pur şi simplu, condiţia *umană* la condiţia *animală*, să respingă legitimitatea unor valori umane fundamentale (egalitatea, libertatea sub pretextul că „nu au corespondent în natură". Contestarea reducţionist-biologistă a legitimităţii valorilor culturii umaniste – învinovăţite chiar pentru starea de criză din societatea contemporană – situează „noua dreaptă" fascizantă pe poziţiile cele mai şubrede, sub raport teoretic, şi cele mai nocive, sub raport practic, în contextul confruntărilor de idei ale epocii noastre.

Alte orientări filosofice, deşi promovează un antiumanism practic implicit, cuprind în „articulaţiile" lor şi unele teze prin care transpar preocupări umaniste (corelarea cunoaşterii cu acţiunea, considerarea filosofiei ca teorie generală a educaţiei, acceptarea meliorismului moral), chiar dacă ele sînt deturnate de la ţintă. Într-o asemenea situaţie se află *instrumentalismul*, o variantă a pragmatismului, iniţiat în S.U.A. de către J o h n D e w e y. Pornind de la aşa-numita „teorie genetică a adevărului" (elaborată de W. J a m e s), el a devenit atitudinea inspiratoare a idolatriei concretului dezintelectualizat, a cultivării randamentului pentru randament şi eficienţei pentru eficienţă, a tratării diverselor valori (adevăr, bine, frumos) ca variabile dependente de utilitatea pragmatică. Fără îndoială că proiectul fundamental al lui D e w e y – concilierea contradicţiilor dintre viaţa de toate zilele şi conştiinţă, dintre domeniul faptelor şi cel al valorilor – se înscrie în prelungirea unor tradiţii umaniste. Dar, orice tip de umanism acceptă, de regulă, pe lîngă valori *instrumentale* (care sînt mijloace pentru realizarea altor valori), şi valori *intrinseci* (care sînt întotdeauna scopuri. D e w e y refuză o asemenea distincţie, pronunţîndu-se pentru „acceptarea caracterului pur instrumental al oricăror valori".[11] Cantonată în limitele raţionalităţii tehnologice, varianta tehnocratică a pragmatismului[12] nu poate ac-

---

[10] *„Tezele mele sînt elitiste"* – recunoaşte P a u w e l s : *„cînd afirm că nici o societate nu trăieşte fără elite..., eu nu vorbesc de ranguri, grade şi ierarhii de cunoaştere, ci de rasă"* (L. P a u w e l s, *Comment devient-on ce que l'on est ?*, Stock, Paris, 1978, p. 183, 185).

[11] J. G o u i n l o c k, *John Dewey's Philosophy of Value*, Humanities Press, New York, 1972, p. 14.

[12] Această variantă a neopragmatismului trebuie distinsă net atît de „pragmatismul conceptual" (W. v. O. Quine), care respinge „dogmele" fundamentale ale pozitivismului logic (dihotomia „analitic-sintetic" şi criteriul empirist al semnificaţiei), apelînd la o viziune holistă despre notura şi testarea teoriilor ştiinţifice, calificată explicit drept pragmatistă, cît şi de analiza istorico-critică a cunoaşterii ştiinţifice (N. R. H a n s o n, St. T o u l m i n), sprijinită pe concepţia instrumentalist-pragmatistă asupra caracterului fructuos al legilor ştiinţei, considerate ca „reguli de inferenţă."

Scanned with OKEN Scanner

cepta că există vreun scop (chiar și omul !) care să nu fie mijloc pentru alt scop. În virtutea acestei „instrumentalități" — care constituie, în fond, o generalizare a viziunii pragmatiste — se obține o filosofie pentru care tehnica devine „o paradigmă a rațiunii", o manieră de a gîndi, de a aprecia și acționa. Este ceea ce A. M o l e s denumea „filosofia noului spirit tehnic", fragilul instrument de justificare a practicilor politice tehnocratice, care substituie creșterii economice cu scop umanist proiectul tehnocratic al creșterii ca scop, sacrificînd omul și idealurile sale morale în numele „mitului utilului".

În peisajul filosofic contemporan, ca o reacție față de acele orientări care depreciază autonomia valorilor spirituale sau contestă fundamentul lor ontic, se manifestă, uneori, tendința de sacralizare a persoanei (întrevăzînd un asemenea fundament în „transcendența divină"), ceea ce deplasează accentul de la un antiumanism de factură *tehnocratică*, la altul de factură *teocratică*. Un asemenea demers asupra problematicii omului este caracteristic orientărilor filosofice cu o pronunțată coloratură religioasă, îndeosebi variantei americane a personalismului (W. E. H o c k i n g, E. S. B r i g h t m a n) și neotomismului (J. M a r i t a i n), ca tentativă de a trece antiumanismul teocratic prin filtrul unui umanism antropocentric de factură spiritualistă.

În perioada actuală dobîndește o semnificație deosebită confruntarea umanismului filosofic marxist cu doctrinele care încearcă să promoveze un *antiumanism teoretic*, considerînd că problematica umanismului, deși prezintă importanță practică pentru opțiunile de viață ale fiecărui om în parte, nu poate fi abordată în termeni teoretici și nu poate constitui obiectul unei cunoașteri filosofice. Din această perspectivă, reducînd teoria filosofică la o teorie a științei de tip logico-matematic, structuralistul M. F o u c a u l t susține că noțiunile de „om", „libertate", „fericire" și toate problemele „formulate în termeni morali, de valoare" ar fi lipsite de relevanță teoretică și ar trebui abandonate într-un discurs filosofic riguros,[13] ca și cum sporul de rigurozitate ar trebui obținut cu prețul abdicării filosofiei de la rosturile ei umaniste.

Dată fiind dubla ipostază sub care se prezintă structuralismul — ca metodă riguroasă în științele umane și ca filosofie a antiumanismului teoretic —, confruntarea dialecticii materialiste cu structuralismul se desfășoară pe două planuri, interferente dar distincte. Pe de o parte, achizițiile metodologice ale abordării structurale sînt valorificate și integrate într-o cuprinzătoare perspectivă dialectică prin care se realizează unitatea analizei structural-funcționale cu cea istorico-genetică. Pe de altă parte, dimensiunea cognitivă a ființei umane (hipertrofiată de structuralism) este racordată celei axiologice. De aici decurge, printre altele, și capacitatea materialismului dialectic de a stabili fertile punți de comunicare cu cei ce înțeleg că o concepție filosofică „despre om", dar „fără om", implică riscul de a justifica o societate industrială tehnocratizată, care alterează valorile umane. Asupra acestui risc au atras atenția exponenți ai fenomenologiei, ai existențialismului, ai „filosofiei limbajului comun", ai „Școlii de la Frankfurt" etc. Cum remarca fenomenologul M. D u f r e n n e, „filosofia nu-și păstrează sensul decît dacă ea este un discurs al omului care se adresează oamenilor și vorbește lumii despre om".[14]

[13] M. F o u c a u l t, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, p. 398.
[14] M. D u f r e n n e, *Pour l'homme*, Editions du Seuil, Paris, 1968, p. 122.

Scanned with OKEN Scanner

Se deschide, prin aceasta, evantaiul larg al punctelor de vedere care conturează ceea ce am numit, mai înainte, *dialogul umanismelor în epoca contemporană*.

Încadrată într-un asemenea context, confruntarea dintre materialismul dialectic și filosofiile existențialiste rămîne deosebit de semnificativă. Dincolo de deosebirile dintre ele, filosofiile subsumate convențional termenului generic de *existențialism* consideră că problemele omului și ale sensului existenței sale se pot pune, au relevanță teoretică, sînt cardinale pentru filosofie, dar nu au soluții. În virtutea primatului existenței umane (care nu este nici produs, nici simplu „fapt", ci intenție, proiect), omul este conceput de Heidegger ca un „a-fi-în-lume" care „*se proiectează liber spre moduri de ființare posibile*".[15]

Din această perspectivă, filosofiile de factură existențialistă, în diverse variante (M. Heidegger, J. P. Sartre, K. Jaspers, A. Camus), promovează o concepție umanistă și exaltă libertatea, considerînd-o dimensiune definitorie a condiției umane. Omul ar fi liber pentru că nu posedă o esență prealabilă existenței sale concrete, trăirilor și actelor sale, alegerilor prin care se proiectează spre un imprevizibil viitor. Dar, în aceste alegeri, omul nu ar avea puncte de sprijin nicăieri : nici în realitatea obiectivă (situată într-un orizont care face rațiunea umană neputincioasă), nici în alegerile celorlalți (căci fiecare își are o ecuație personală a făuririi „propriei esențe") și nici într-un factor extramundan („*Dacă Dumnezeu nu există* – spunea J. P. Sartre, reluînd butada cunoscutului personaj dostoievskian – *totul este permis*"). În acest fel, întrucît alegerile sînt considerate acte gratuite, lipsite de criterii obiective de ierarhizare valorică, libertatea încetează de a fi un semn de putere, de măreție a omului și devine un fel de blestem, un supliciu, o „condamnare". „*Omul este condamnat să fie liber*" – aceasta este formularea sintetică dată de J. P. Sartre[16] (menținută, în pofida apropierii în ultima parte a vieții, pe anumite coordonate spirituale, de marxism) concepției sale despre o libertate exercitată în registrul unor proiecte individuale lipsite de repere axiologice, ca atare mereu urmărite și niciodată împlinite. Tripticul camusian – „absența speranței", „refuzul continuu" și „insatisfacția conștientă" – nu reprezintă decît corolarul unei pledoarii umaniste care caută soluții pe planul individului izolat.

Fără îndoială, unii reprezentanți ai existențialismului au adus în atenție o tematică pusă la ordinea zilei de istoria contemporană, au contribuit la demistificarea condiției umane, la critica abordării reducționiste a omului. Modul cum M. Heidegger distinge specificul existenței umane autentice, iar J. P. Sartre consideră libertatea ca o determinație a statutului ontologic al omului, întreține trezește conștiința ireductibilității umanului, a rolului creator al subiectivității și al responsabilității umane, ceea ce asigură – între anumite limite – o platformă comună cu filosofia marxistă în combaterea antiumanismului practic de factură scientist-tehnocratică și a antiumanismului teoretic propriu structuralismului doctrinar, care proclamă inutilitatea conceptului de „libertate" în viața spirituală a epocii noastre. Dar, chiar atunci cînd critică dezumanizarea omului, protestul existențialiștilor, adesea generos, rămîne pesimist și

[15] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1977, p. 224.
[16] În lucrările *L'être et le néant* (1943) și *L'existentialisme est un humanisme* (1946).

Scanned with OKEN Scanner

steril tocmai pentru că se întemeiază pe înțelegerea libertății umane doar ca libertate de alegere (subiectivă) și nu ca libertate de acțiune (obiectivă). Mai mult decît atît, posibilele puncte de sprijin ale libertății de alegere sînt căutate de existențialism doar la nivelul individului izolat și, pentru că acolo realmente nu pot fi găsite, se trage concluzia că *în principiu* asemenea criterii n-ar exista. Umanismul filosofic marxist găsește însă asemenea criterii, pentru că le caută printr-un alt demers metodologic, ținînd seama de faptul că ele nu pot fi elaborări capricioase ale subiectivității individului izolat, ci sînt istoricește și socialmente condiționate de practică, generate de o subtilă dialectică „individ-colectivitate". De aceea, în timp ce existențialismul înregistrează forme ale oprimării, manipulării, reificării și înstrăinării umane, fără a putea propune soluții, materialismul dialectic și istoric nu numai că dezbate cu o nuanțată rigoare conceptuală și o limpede perspectivă axiologică asemenea probleme, dar oferă și suportul teoretic al strategiei practice-revoluționare a dezalienării și emancipării umane.

Într-un alt plan se profilează în filosofia contemporană un *umanism de tip neo-iluminist*, care consideră (împotriva structuralismului) că problematica omului are relevanță teoretică și (delimitîndu-se de existențialism) că are soluții, dar — apelînd exclusiv la disponibilitățile rațiunii și autoperfecționării morale pentru depășirea „crizei valorilor" — întreține iluzia că ele ar putea fi găsite în cadrul sistemului capitalist. Criticile la adresa înstrăinării umane și a „șocului viitorului" sînt meritorii, valorificabile, ca și pledoaria pentru înlăturarea clivajului dintre progresul tehnic și vocația umanistă a culturii. Dar, fie că soluția o constituie „înlocuirea tehnocrației printr-o meritocrație" (A. T. Tymieniecka), fie „înlocuirea planificării econo-centrice printr-o planificare umanistă" (A. Töffler), în egală măsură se omite că sistemul social capitalist generează — prin structura sa economică și de clasă — tipul de politică culturală elitistă și de planificare econo-centrică, punîndu-și pecetea asupra unor efecte dezumanizante ale progresului științifico-tehnic contemporan.

Tocmai acest aspect apare surprins de unii reprezentanți ai *Școlii de la Frankfurt* (de la M. Horkheimer și Th. Adorno, pînă la H. Marcuse și J. Habermas). Marcuse, de pildă, consideră că problematica omului poate fi abordată relevant prin concepte filosofice, că înstrăinarea umană are soluții și că acestea nu pot fi găsite în interiorul sistemului capitalist, ci printr-o schimbare radicală a societății. Întîlnim, în acest context, o viziune umanistă mai radicală, în care sursele freudiene sînt interferate cu unele idei de inspirație marxistă.

Studiind „societatea capitalismului dezvoltat" și precizînd că ia ca model al ei „societatea americană de astăzi", H. Marcuse ajunge la concluzia că, într-o asemenea societate, înstrăinarea și reificarea umană, suprarepresiunea și „manipularea" trebuințelor umane au căpătat o extensiune la scara *întregului* sistem social. Desigur, o asemenea societate *„satisface, într-o mare măsură, trebuințele materiale. Și totuși* — scria Marcuse — *în ansamblul ei, această societate este irațională. Productivitatea ei distruge dezvoltarea liberă a nevoilor și facultăților umane".*[17]

Marcuse ajunge la concluzia că o asemenea societate, pe de o parte, comite o „crimă de lez-umanitate", întrucît manipulează omul prin pro-

[17] H. Marcuse, *Scrieri filosofice*, Editura Politică, București, 1977, p. 296.

Scanned with OKEN Scanner

movarea falselor trebuințe, pe de altă parte, „pare capabilă să împiedice orice schimbare socială", orice transformare calitativă care ar stabili noi structuri economice și instituționale și ar reda finalitatea umană procesului de producție, pentru că ea creează, în proporții de masă, *omul unidimensional*, adică omul care își păstrează doar capacitatea de a spune da și de a se integra în sistem, care și-a pierdut dimensiunea critică, aptitudinea de a spune *nu*, de a dori schimbarea revoluționară. Sistemul a devenit pentru cei oprimați și manipulați „o vastă închisoare confortabilă"[18], astfel încît singura speranță de schimbare poate veni — după Marcuse — din partea unor „outsideri", a unor categorii sociale marginalizate (cum ar fi negrii din ghetouri, șomerii, tineretul studios care nu este încă integrat social etc.) care „violează regulile jocului", reclamînd „desființarea condițiilor și instituțiilor intolerabile". Deoarece *„lovește sistemul din afara lui și, de aceea, nu poate fi deviată de către sistem..., opoziția lor este revoluționară, chiar dacă conștiința lor nu este"*.

Diagnosticul original pe care-l pune Marcuse înstrăinării umane în etapa actuală a societății capitaliste, care alterează trebuințele umane, standardizează valorile și „unidimensionalizează" existența umană, este și el, la rîndul lui, unilateral, dar nu complet eronat. El este pus, de altfel, și în prelungirea unor filoane de gîndire marxistă, la care Marcuse se referă explicit. „Terapeutica" pe care o propune este însă ineficientă, plătind tribut inconsecvențelor teoretice. Critica sa virulentă la adresa tehnocratismului, ca de altfel și aceea a altor gînditori formați în atmosfera spirituală a „Școlii de la Frankfurt", deși se situează la antipodul apologiei „mirajului tehnic", devine — în mod paradoxal — o critică tehnocratică a tehnocratismului, investind societatea capitalistă dezvoltată cu puterea „miraculoasă" de a se autoregla printr-o „raționalitate tehnologică", de a armoniza și domina forțe sociale antagoniste. Marcuse nu întrevede nici ce forțe sociale pot înlătura relațiile sociale oprimante (negînd sau minimalizînd rolul istoric al proletariatului), nici pe ce cale poate fi înlăturat sistemul social care generează dezumanizarea (întrucît substituie revoluției sociale protestul — semnificativ, dar ineficient — al unor „outsideri"), nici în ce sens ar trebui să se producă transformările sociale pentru a deschide drumul spre umanizarea relațiilor sociale. Soluțiile utopice ale lui Marcuse nu duc critica dezumanizării omului în „societatea industrială avansată" pînă la admiterea faptului — impus de întreaga desfășurare a evenimentelor istorice în ultimele decenii — că socialismul reprezintă alternativa viabilă a dezvoltării societății contemporane, deschizînd singurul orizont pentru emanciparea umană și dobîndirea demnității umane.

3. Materialismul dialectic și istoric — fundament teoretic al umanismului revoluționar

Toate tipurile de umanism premarxist, ca și variatele concepții umaniste ne-marxiste contemporane au drept fundament teoretic abordări preponderent idealiste ale societății. Marx, cînd afirmă că pentru om „rădăcina este însuși omul" și că „omul este ființă supremă pentru om", îl încadrează în ansamblul relațiilor sociale, desprinzînd astfel „imperativul

[18] H. Marcuse, *op. cit.*, p. 428 ; 453.

Scanned with OKEN Scanner

categoric de a răsturna toate relațiile în care omul este o ființă înjosită, înrobită, părăsită".[19] Pentru materialismul istoric, sursele principale ale înstrăinării umane trebuie căutate în raporturile sociale, în primul rînd în cele materiale, iar procesul complex al dezalienării și dezvoltării potențialităților creatoare ale omului trece prin lichidarea, pe cale revoluționară, a exploatării, a raporturilor sociale materiale care generează înstrăinarea umană. În acest fel, pentru prima oară se constituie un tip de umanism revoluționar, al cărui fundament teoretic îl constituie o concepție materialistă despre societate și condiția umană, în măsură să generalizeze cuceririle științelor socio-umane și să promoveze idealul unei societăți pentru care omul reprezintă valoarea supremă.

Radicalitatea gîndirii lui Marx constă în aceea că, respingînd caracterul speculativ al conceptului de „esență umană" și cultul omului abstract, a pornit de la oamenii reali, vii, activi, angajați în acțiunea lor istorică concretă pentru a-și produce, prin muncă, condițiile materiale de existență, constituindu-și determinațiile modului de a fi specific uman. Înstrăinarea (alienarea) este un fenomen generat de faptul că, în anumite împrejurări istorice, produsele omului (obiecte, instituții, idei, sisteme simbolice etc.) în care el și-a obiectivat facultățile sale creative se autonomizează și se întorc împotriva creatorului lor. Dacă Hegel considera că obiectivarea omului prin muncă în produsele sale este identică cu înstrăinarea, aceasta fiind o stare permanentă a omului, iar Feuerbach a redus înstrăinarea la forma ei religioasă, Marx a argumentat că doar anumite condiții sociale, istoricește determinate, fac ca *obiectivarea* (implicată de statutul ontic al omului) să îmbrace forma înstrăinării omului de propria sa activitate și de produsele ei. În epoca modernă — arată Marx — proprietatea privată capitalistă este principalul factor obiectiv care generează o lume inumană, unde proporțional cu *„creșterea valorii lumii lucrurilor crește deprecierea lumii oamenilor"*,[20] astfel încît „munca înstrăinată" cuprinde întreaga existență umană, avînd repercusiuni asupra raporturilor omului cu produsele muncii, cu propria activitate, cu ceilalți oameni și cu „ființa sa generică". Analiza aprofundată a acestor forme de dezumanizare l-a condus pe Marx la concluzia că revoluția socialistă, adică suprimarea cauzelor care afectează alienant condiția umană, este singura cale a dezalienării sociale și umane, a realizării de sine a omului. Marx a adus o contribuție nepieritoare în constituirea unui nou umanism, dovedind că înstrăinarea umană poate fi lichidată progresiv, prin revoluția socialistă și construirea societății comuniste fără clase. Comunismul este privit *„ca suprimare pozitivă a proprietății private, această autoînstrăinare a omului și, deci, ca apropriere reală a esenței umane de către om și pentru om ; așadar, ca o reîntoarcere completă și conștientă, desăvîrșită în cadrul întregii complexități a dezvoltării de pînă acum, a omului... la starea sa de om social, adică de om uman"*.[21]

Superioritatea acestui nou tip istoric de umanism își găsește expresia în caracterul său *integral*, implicînd corelația dialectică între teoria uma-

[19] K. Marx, *Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului. Introducere*, în : K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, E.S.P.L.P., București, 1957, p. 421.

[20] K. Marx, *Manuscrise economico-filosofice*, în K. Marx, Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, Editura Politică, București, 1968, p. 550.

[21] *Ibidem*, p. 576.

Scanned with OKEN Scanner

nistă și practica umanizării, ca atare unitatea organică a momentului teoretico-axiologic cu cel practic – acțional. El este un discurs teoretic asupra condiției umane, asupra cauzelor alienării și căilor dezalienării, asupra procesului de auto-edificare și autorealizare a omului, prin care se exprimă o valorizare, o atitudine spirituală menită să promoveze tot ce contribuie la afirmarea potențialităților creatoare ale omului, la dezvoltarea multilaterală a personalității sale. El este, totodată, un program practic eficient de umanizare, strategie a luptei pentru instaurarea unor raporturi armonioase între individ și societate. „*Esența umanismului revoluționar* – sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu – *...constă în situarea omului în centrul întregii preocupări și activități ale societății și, în același timp, în stabilirea unor raporturi armonioase, organice între individ și societate. Umanismul revoluționar concepe afirmarea și dezvoltarea plenară a personalității umane nu izolat, ci în cadrul ansamblului societății, promovînd principiul rațional și generos, potrivit căruia fericirea personală nu se poate realiza încălcînd dreptul la fericire al altora, ci numai în cadrul înfăptuirii fericirii generale a colectivității, a poporului, a umanității*".[22]

Datorită lichidării proprietății private, munca însăși devine acel domeniu al autoafirmării umane în care mobilurile economice se împletesc cu mobiluri specific morale, fructificîndu-și capacitatea de a fi o pîrghie fundamentală a umanizării ființei umane. La înfăptuirea în practică a principiilor umanismului revoluționar contribuie și alți factori, printre care : participarea directă a unor mase tot mai largi la adoptarea deciziilor economice, social-politice, dezvoltarea democrației muncitorești socialiste, făurirea unei societăți a culturii înaintate, crearea cadrului material și a climatului spiritual propice afirmării capacităților creative ale omului. Umanizarea relațiilor sociale și umanizarea omului sînt laturi ale aceluiași proces, care se condiționează reciproc. Noile raporturi „individ-societate" se armonizează, în perspectiva umanismului socialist, prin implicarea conștientă, liberă și responsabilă a individului în funcționarea și perfecționarea sistemului social, în afirmarea valorilor caracteristice culturii noastre socialiste. Umanismul revoluționar nu propune o formulă stereotipă a omului, deoarece – cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu – „*avem permanent în vedere faptul că fiecare om are individualitatea și personalitatea sa bine distincte... Trebuie să existe deplină claritate : nu ne propunem și nu ne putem propune uniformizarea omului. Aceasta ar fi o absurditate, un non-sens... Urmărim crearea condițiilor celor mai propice ca omul să se poată manifesta plenar în toate domeniile vieții sociale, fiecare cu capacitățile, personalitatea și felul său de a fi, în spiritul comun întregii societăți*".[23]

Socialismul și comunismul își împlinesc menirea profund umanistă nu numai prin transformarea din temelii a existenței sociale, prin umanizarea acesteia, ci și prin formarea unui om nou, cu o bogată viață spirituală, cu o conștiință înaintată. Activitatea ideologică-educativă este menită să își exercite „*misiunea în formarea conștiinței revoluționare, în promovarea adevăratului umanism revoluționar*

[22] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, Editura Politică, București, 1977, p. 94.

[23] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, Editura Politică, București, 1977, p. 135.

Scanned with OKEN Scanner

al societății noastre socialiste"[24]. Ampla reconstrucție socială a țării noastre, așa cum este conturată în documentele programatice ale Congresului al XIII-lea al Partidului Comunist Român și cum se realizează progresiv — printr-un proces de mare complexitate — ridică dezvoltarea multilaterală a personalității umane la rangul de scop suprem al întregii societăți. Personalitatea umană multilateral dezvoltată presupune un larg orizont de cultură generală și profesională, însușirea concepției materialist-dialectice despre lume, a principiilor și valorilor etice caracteristice umanismului revoluționar. Nu trebuie neglijat faptul că, prin condițiile create de socialism dezvoltării personalității, trebuințele materiale și spirituale ale omului evoluează mereu într-o strînsă corelație dialectică cu progresul general al societății. Umanizarea vieții devine ea însăși un program de acțiune mereu deschis spre noi linii de perspectivă.

Din acest mod de abordare a problematicii condiției umane nu rezultă, nicidecum, o viziune idilică asupra socialismului. Între modelul ideal și realitate există, desigur, discrepanțe și „tensiuni" dialectice. În Expunerea la Plenara lărgită a C.C. al P.C.R. din 1–2 iunie 1982, tovarășul Nicolae Ceaușescu a criticat, cu profundă îndreptățire, faptul că „*uneori... am absolutizat și am idealizat dezvoltarea societății socialiste, lăsînd impresia falsă să socialismul nu poate cunoaște greutăți, nu poate cunoaște crize economice, că instaurarea puterii politice a clasei muncitoare și trecerea la construcția socialistă soluționează de la sine problemele, duc automat la înfăptuirea în viață a principiilor socialiste*".[25] Aceste aprecieri, de o deosebită importanță teoretică, vizează și problemele umanismului. Modelarea omului nou, cu o înaltă conștiință revoluționară, presupune un proces îndelungat, care nu se realizează spontan, printr-o simplă reflectare a transformărilor revoluționare ale bazei economice. În acest domeniu este necesară o perseverentă și extrem de complexă activitate teoretică și practică pe care, sub conducerea partidului, trebuie să o desfășoare toate organele și organizațiile de stat, de masă și obștești, instituțiile de artă și cultură, instituțiile școlare etc. De aici decurge în mod firesc „*orientarea activității ideologice, politico-educative în vederea înfăptuirii Programului partidului, afirmării concepției materialist-dialectice, a principiilor socialismului, ale umanismului revoluționar, a politicii interne și externe a partidului*".[26]

În condițiile societății contemporane, cînd trăim într-o lume a unor interdependențe accentuate și cînd caracterul universal al istoriei umane a devenit evident, programul umanist pe care îl promovează partidul nostru în întreaga sa activitate nu poate să nu țină seama și de factorii istorici internaționali, de gravele amenințări la adresa păcii. Împreună cu libertatea și egalitatea, pacea constituie o valoare fundamentală a oricărui umanism contemporan și, cu atît mai mult, a umanismului revoluționar. Partidul și statul nostru promovează o politică activă de pace care, prin întregul ei conținut, reprezintă o expresie a umanismului funciar al societății noastre socialiste.

---

[24] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, București, 1984, p. 64.

[25] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Editura Politică, București, 1983, p. 65–66.

[26] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Editura Politică, București, 1983, p. 74.

Scanned with OKEN Scanner

Prin sintetizarea creatoare a experienței revoluției și construcției socialiste, umanismul filosofic marxist a căpătat o semnificativă dezvoltare teoretică în documentele Partidului Comunist Român, în opera secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu. Totodată, în coordonatele umanismului socialist — omul, ca valoare și scop suprem, situarea în centrul activității sociale a demnității, bunăstării și fericirii omului, instituirea unor raporturi armonioase între individ și colectivitate, între cetățean și stat etc. — partidul nostru acționează în practică pentru ca înaltele principii ale umanismului să se reflecte tot mai cuprinzător în societatea noastră. „Promovînd cu consecvență democrația muncitorească socialistă și activitatea creatoare a omului, valorile eticii și echității socialiste, ale libertății umane, ale civilizației și culturii, lărgind în permanență cîmpul de manifestare a personalității umane, inserția acțiunii individului în opera de făurire a unei noi istorii, militînd pe plan internațional pentru respectul drepturilor popoarelor la o viață liberă și independentă, la pace, progres și prosperitate, Partidul Comunist Român se dovedește a fi — în teorie și practică — promotorul neobosit al celei mai înalte forme de umanism, umanismul revoluționar."[27]

Fundamentul teoretic al umanismului revoluționar îl constituie materialismul dialectic și istoric, care a deschis un nou drum discursului filosofic, eliberîndu-l de contemplativism și centrîndu-l pe problematica omului, încadrat în ansamblul relațiilor sociale și angajat în procesul practic al autoedificării sale. Experiența țării noastre probează capacitatea materialismului dialectic de a înscrie în noi coordonate teoretice și axiologice rolul filosofiei, implicată în procesul de făurire a noii orînduiri.

Un asemenea rol al materialismului dialectic și istoric — în măsură să ofere, concomitent, o metodologie generală a cunoașterii, o criteriologie a ierarhizării valorilor care structurează idealul de viață și o strategie a luptei pentru transformarea revoluționară a lumii și a condiției umane — a fost deslușit grație noului mod de a concepe filosofia, inițiat de Marx, astfel încît ea nu-și propune doar „să interpreteze lumea", ci și să orienteze acțiunea menită „a o schimba".[28]

Opțiunea fermă pentru acest mod de a concepe și practica filosofia nu poate fi compatibilă cu sectarismul dogmatic, cu ignorarea altor puncte de vedere, presupunînd spirit creator, fructificarea semnificativei moșteniri filosofice naționale, receptivitate față de noile probleme puse de practica socială și de știință, angajarea permanentă în dialogul filosofic contemporan. Dar ea rămîne decisivă pentru toți cei care — atunci cînd își pun marile probleme ale existenței, cunoașterii, valorizării și acțiunii umane — bat la porțile filosofiei.

---

[27] D. Ghișe, *Umanismul revoluționar în teoria și practica Partidului Comunist Român, a secretarului său general, tovarășul* Nicolae Ceaușescu, în vol. *Contribuții ale Președintelui Nicolae Ceaușescu la dezvoltarea gîndirii filosofice*, Editura Politică, București, 1983, p. 228.

[28] K. Marx, *Teze despre Feuerbach*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Editura Politică, București, 1962, p. 7.

Scanned with OKEN Scanner

CONTENTS

THE STATUS AND ROLE OF PHILOSOPHY IN SOCIAL LIFE 9

1

The specificity and problems of philosophy 9

1. The object of philosophy 9
2. The place of philosophy within the spiritual life of society 13
3. Theory and method in philosophy 20

2

The origin and originality of dialectical and historical materialism 30

1. The socio-historical and theoretical-ideological conditions of the development of marxist philosophy 30
2. Dialectical and historical materialism – a revolution in philosophy . . . 38
3. The marxist philosophy and the contemporary world 45
4. The contribution of the Romanian Communist Party to the creative development of dialectical and historical materialism 49

BEING AND CONSCIOUSNESS 55

3

The materiality of the world 55

1. Philosophy and ontology 55
2. The concept of matter in the pre-marxist philosophy 60
3. The materialist-dialectical thought on matter and its methodological importance 62

4

Space and time 70

1. The conceptions concerning space and time in their historical development 70
2. The materialist-dialectical interpretation of space and time 75
3. The dialectical unity among matter, motion, space and time in the perspective of contemporary science 77

Scanned with OKEN Scanner

5

The infinity of the universe 85

1. Reflection and information 97
2. The role of „infinity" in scientific knowledge 90
3. The unity of the world 108

6

The genesis and nature of consciousness 97

1. Reflection and information 97
2. Social conditioning and characteristic traits of consciousness 100
3. The unity of the world 108

SYSTEM AND STRUCTURE. THE STRUCTURE OF SOCIAL LIFE 117

7

Dialectical materialism and the structural-systemical approach 117

1. The concept of structure and the structural method 117
2. The materialist dialectics and the structuralism 124

8

Society as a system 130

1. The concept of social formation and its theoretical-methodological implications 130
2. The dialectical corelation between basis and superstructure ; the active role of the socialist superstructure 136

9

Social structure 141

1. Class structure and its evolution 141
2. The dynamics of social structure in the process of building the multilaterally-developed socialist society 145
3. The people and the dialectics of social life 146

10

Historical forms of human community 151

1. The specific and functions of the family 151
2. The nation within contemporary society 154

CONNECTION AND DETERMINISM. SOCIAL DETERMINISM AND FREEDOM . . 160

11

The principle of determinism 160

1. Determinism as a theory and a method 160
2. Categories of determinism 163
3. The principle of determinism and scientific knowledge 168

12

The problem of freedom 174

1. The dialectical and historical — materialist thought on social determinism 174
2. Freedom as unity among knowledge, valuation and action 179
3. Freedom and responsibility — essential values of the socialist society . . 182

Scanned with OKEN Scanner

THE DIALECTICS OF BECOMING. SOCIAL PROGRESS 185

13

Principles of becoming 185
1. Dialectics : meanings, theories and models 185
2. Unity and „tension" of opposites 192
3. The dialectics of quantitative changes and qualitative transformations . 197
4. Negation in dialectics and its role in the process of development . . 199

14

Development and social progress 206
1. Society as history 206
2. The dialectics of contradictions in social life 210
3. Progress and social revolution 214
4. Characteristics of the social progress in the conditions of socialism . . . 218

KNOWLEDGE AND TRUTH 220

15

The object and problems of the theory of knowledge 220
1. Orientations and points of view in the theory of knowledge 220
2. The dialectical materialist outlook in gnosiology 226

16

The dialectics in the process of knowledge 232
1. Structure and kinds of knowledge 232
2. Abstract and concrete, analytic and synthetic, *a priori* and *a posteriori* in knowledge 235
3. The functions of language in knowledge 240

17

Forms and methods of scientific knowledge 243
1. Observation and experiment 243
2. Hypothesis and scientific theory 246
3. Axiomatization, formalization and modelling in contemporary scientific knowledge 249

18

The theory of truth 254
1. Types of approach towards the problem of truth 254
2. The concept of truth 257
3. Truth and testing 261

SOCIAL CONSCIOUSNESS AND ITS FORMS 264

19

Structure and dynamics of social consciousness 264
1. The concept of social consciousness 264
2. The relation between social consciousness and social existence . . . 272
3. The dialectical corelation „social existence – social consciousness" in the process of building the new social formation in our country 276

Scanned with OKEN Scanner

20

The political and juridical consciousness 281

1. The specific of political consciousness ; characteristics of the socialist political consciousness 281
2. The pecularities and functions of the juridical consciousness 286

21

The moral conscience 289

1. The structure of moral conscience ; values, norms and ideals 289
2. Socialist morality and its role in achieving social and human progress . . 293

22

Art 296

1. The specific of art ; characteristics of artistic image 296
2. The functions of art ; the role of art and of the aesthetical consciousness in the development of human personality 301

23

Science 306

1. Science – a way of knowledge and a form of social consciousness . . 306
2. Science and society ; the relevance of the science in the socialist development of our country 310

24

Religion 314

1. The origin, the essence and the social function of religion 314
2. Socialism and religion ; the communist party's and the socialist state's position on religion and religious institutions 318
3. The materialist-atheist education as an integrant part of the process of developing the socialist consciousness 320

VALUE, CULTURE, HUMANISM 323

25

Value and Culture 323

1. The problems of axiology 323
2. Value – a fundamental concept of the philosophy of culture 327

26

Culture and Civilization 333

1. The structure and dynamics of culture 333
2. The relation between culture and civilization 336
3. The socialist civilization and its system of values 339

27

Man and the human condition. Humanism 342

1. The idea of humanism in a historical perspective 342
2. The marxist philosophical humanism in the context of contemporary dialogue on the human condition 345
3. Dialectical and historical materialism – theoretical basis of revolutionary humanism 351

Scanned with OKEN Scanner

TABLE DES MATIÈRES

STATUT ET RÔLE DE LA PHILOSOPHIE DANS LA VIE SOCIALE 9

1

Spécificité et problématique de la philosophie 9

1. Objet de la philosophie 9
2. Place de la philosophie dans la vie spirituelle de la société 13
3. Théorie et méthode en philosophie 20

2

Genèse et originalité du matérialisme dialectique et historique 30

1. Conditions socio-historiques, théoriques et idéologiques de l'apparition de la philosophie marxiste 30
2. Le matérialisme dialectique et historique – une révolution en philosophie . 38
3. La philosophie marxiste et le monde contemporain 45
4. Contribution du Parti Communiste Roumain au développement créateur du matérialisme dialectique et historique 49

EXISTENCE ET CONSCIENCE 55

3

Matérialité du monde 55

1. Philosophie et ontologie 55
2. La catégorie de matière dans la philosophie prémarxiste 60
3. La conception matérialiste-dialectique de la matière et son importance méthodologique 62

4

Espace et temps 70

1. Évolution historique des conceptions de l'espace et du temps 70
2. Interprétation matérialiste-dialectique de l'espace et du temps. . . . 75
3. Unité dialectique de la matière, du mouvement, de l'espace et du temps dans la perspective de la science contemporaine 77

Scanned with OKEN Scanner

5

Infinité du monde 85
1. L'infini dans la pensée philosophique 85
2. Rôle de l'„infini" dans la connaissance scientifique 90
3. Infinité de l'univers matériel ; la problème cosmologique 92

6

Genèse et nature de la conscience 97
1. Reflet et information 97
2. Conditionnement social et traits caractéristiques de la conscience . . . 100
3. Unité du monde 108

SYSTÈME ET STRUCTURE. STRUCTURALITÉ DE LA VIE SOCIALE 117

7

Le matérialisme dialectique et l'approche structurale-systémique 117
1. Le concept de structure et la méthode structurale 117
2. La dialectique matérialiste et le structuralisme 124

8

La société en tant que système 130
1. La catégorie de formation sociale et ses implications théoriques et méthodologiques 130
2. La corrélation dialectique entre la base et la superstructure ; le rôle actif de la superstructure socialiste 136

9

La structure sociale 141
1. La structure de classe et son évolution 141
2. Dynamique de la structure sociale pendant l'édification de la société socialiste multilatéralement développée 145
3. Les masses et la dialectique de la vie sociale 146

10

Formes historiques de communauté humaine 151
1. Traits spécifiques et fonctions de la famille 151
2. La nation et la contemporanéité 154

CONNEXION ET DÉTERMINISME. DÉTERMINISME SOCIAL ET LIBERTÉ 160

11

Le principe du déterminisme 160
1. Le déterminisme en tant que théorie et en tant que méthode 160
2. Catégories du déterminisme 163
3. Le principe du déterminisme et la connaissance scientifique 168

12

Le problème de la liberté 174
1. La conception du matérialisme dialectique et historique sur le déterminisme social 174
2. La liberté comme unité du savoir, de la valorisation et de l'action . . 179
3. La liberté et la responsabilité – valeurs fondamentales de la société socialiste 182

Scanned with OKEN Scanner

DIALECTIQUE DU DEVENIR. LE PROGRÈS SOCIAL 185

13

Principes du devenir 185
1. La dialectique : sens, théories, modèles 185
2. Unité et opposition des contraires 192
3. Dialectique des changements quantitatifs et des transformations qualitatives 197
4. La négation dialectique et son rôle dans le devenir 199

14

Développement et progrès social 206
1. La société en tant qu'histoire 206
2. Dialectique des contradictions dans la vie sociale 210
3. Progrès et révolution sociale 214
4. Traits particuliers du progrès social dans les conditions du socialisme . . 218

CONNAISSANCE ET VÉRITÉ 220

15

Objet et problèmatique de la théorie de la connaissance 220
1. Directions et positions dans la théorie de la connaissance 220
2. La perspective matérialiste-dialectique en gnoséologie 226

16

Dialectique de la connaissance 232
1. Structure et modalités de la connaissance 232
2. Abstrait et concret, analytique et synthétique, *a priori* et *a posteriori* dans la connaissance 235
3. Fonctions cognitives du langage 240

17

Formes et méthodes de la connaissance scientifique 243
1. Observation et expérience 243
2. Hypothèse et théorie scientifique 246
3. Axiomatisation, formalisation et modélisation dans la connaissance scientifique contemporaine 249

18

Théorie de la vérité 254
1. Types d'approche du problème de la vérité 254
2. Le concept de vérité 257
3. Vérité et vérification 261

LA CONSCIENCE SOCIALE ET SES FORMES 264

19

Structure et dynamique de la conscience sociale 264
1. Le concept de „conscience sociale" 264
2. Le rapport entre la conscience sociale et l'existence sociale 272
3. La corrélation dialectique „existence sociale – conscience sociale" pendant l'édification de la nouvelle société dans notre pays 276

Scanned with OKEN Scanner

20

La conscience politique et juridique 281

1. Spécificité de la conscience politique ; les traits caractéristiques de la conscience politique socialiste 281
2. Traits caractéristiques et fonctions de la conscience juridique . . . 286

21

La conscience morale 289

1. Structure de la conscience morale ; valeurs, normes et idéaux éthiques . 289
2. La morale socialiste et son rôle dans la réalisation du progrès social et humain 293

22

L'art 296

1. La spécificité de l'art par rapport à l'ensemble de la conscience sociale ; traits caractéristiques de l'image artistique 296
2. Fonctions de l'art ; rôle de l'art et de la conscience esthétique dans le développement multilatéral de la personnalité humaine 301

23

La science 306

1. La science – modalité de connaissance et forme de conscience sociale . 306
2. Science et société ; importance de la science dans l'édification du socialisme dans notre pays 310

24

La religion 314

1. Origine, essence et fonction sociale de la religion 314
2. Le socialisme et la religion ; l'attitude du parti communiste et de l'État socialiste à l'égard de la religion et des institutions religieuses . . . 318
3. L'éducation matérialiste et athéiste, partie composante du processus de développement de la conscience socialiste 320

VALEUR, CULTURE, HUMANISME 323

25

Valeur et culture 323

1. Problématique de l'axiologie 323
2. La valeur – concept fondamental de la philosophie de la culture . . . 327

26

Culture et civilisation 333

1. Structure et dynamique de la culture 333
2. Le rapport entre culture et civilisation 336
3. La civilisation socialiste et son système de valeurs 339

27

L'homme et la condition humaine. L'humanisme 342

1. L'idée d'humanisme dans la perspective de l'histoire 342
2. L'humanisme philosophique marxiste et les confrontations d'idées contemporaines sur la condition humaine 345
3. Le matérialisme dialectique et historique comme fondement théorique de l'humanisme revolutionaire 351

Scanned with OKEN Scanner

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТУТ И РОЛЬ ФИЛОСОФИИ В ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ 9

1

Специфика и проблематика философии 9
1. Предмет философии 9
2. Место философии в ансамбле духовной жизни общества 13
3. Теория и метод в философии 20

2

Генезис и оригинальность диалектического и исторического материализма 30
1. Социально-исторические и теоретико-идеологические условия возникновения марксистской философии 30
2. Диалектический и исторический материализм-революция в философии 38
3. Марксистская философия и современный мир 45
4. Вклад Румынской коммунистической партии в творческое развитие диалектического и исторического материализма 49

БЫТИЕ И СОЗНАНИЕ 55

3

Материальность мира 55
1. Философия и онтология 55
2. Категория материи в домарксистской философии 60
3. Диалектико-материалистическая концепция о материи и её методологическое значение 62

4

Пространство и время 70
1. Историческое развитие взглядов о пространстве и времени 70
2. Диалектико-материалистическая интерпретация пространства и времени 75
3. Диалектическое единство материи, движения, пространства и времени в перспективе современной науки 77

Scanned with OKEN Scanner

5

Бесконечность мира 85

1. Бесконечность в философском мышлении 85
2. Роль „бесконечности" в научном познании 90
3. Бесконечность материального мира; космологический вопрос . . . 92

6

Генезис и природа сознания 97

1. Отражение и информация 97
2. Социальная обусловленность и характерные черты сознания 100
3. Единство мира 108

СИСТЕМА И СТРУКТУРА. СТРУКТУРНОСТЬ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ 117

7

Диалектический материализм и структурно-системный подход 117

1. Понятие структуры и структуральный метод 117
2. Материалистическая диалектика и структурализм 124

8

Общество как система 130

1. Категория общественного строя и её теоретико-методологическая прикосновенность 130
2. Диалектическое соотношение базиса и надстройки; активная роль социалистической надстройки 136

9

Социальная структура 141

1. Классовая структура и её развитие 141
2. Динамика социальной структуры в процессе созидания всесторонне развитого социалистического общества 145
3. Народные массы и диалектика общественной жизни 146

10

Исторические формы человеческого общества 151

1. Специфика и функции семьи 151
2. Нация и современность 154

ВЗАИМОСВЯЗЬ И ДЕТЕРМИНИЗМ. СОЦИАЛЬНЫЙ ДЕТЕРМИНИЗМ И СВОБОДА 160

11

Принцип детерминизма 160

1. Детерминизм как теория и метод 160
2. Категории детерминизма 163
3. Принцип детерминизма и научное познание 168

12

Проблема свободы 174

1. Концепция диалектического и исторического материализма о социальном детерминизме 174
2. Свобода как единство познания, осуществления и действия 179
3. Свобода и ответственность—основные ценности социалистического общества 182

Scanned with OKEN Scanner

ДИАЛЕКТИКА СТАНОВЛЕНИЯ. СОЦИАЛЬНЫЙ ПРОГРЕСС 185

13

Принципы становления 185

1. Диалектика: значения, теории и модели 185
2. Единство и борьба противоположностей 192
3. Диалектика количественных изменений и качественных преобразований 197
4. Отрицание и его роль в процессе развития 199

14

Развитие и социальный прогресс 206

1. Общество как история 206
2. Диалектика противоречий в общественной жизни 210
3. Прогресс и социальная революция 214
4. Особенности общественного прогресса в условиях социализма . . 218

ПОЗНАНИЕ И ИСТИНА 220

15

Предмет и проблематика гносеологии 220

1. Ориентации и подходы в теории познания 220
2. Диалектико-материалистическая перспектива в гносеологии 226

16

Диалектика процесса познания 232

1. Структура и модальности познания 232
2. Абстрактное и конкретное, аналитическое и синтетическое, априорное и апостериорное в познании 235
3. Функции познания языка 240

17

Формы и методы научного познания 243

1. Наблюдение и эксперимент 243
2. Гипотеза и научна теория 246
3. Аксиоматизация, формализация и моделирование в современном научном познании 249

18

Теория истины 254

1. Типы подхода к вопросу об истине 254
2. Понятие истины 257
3. Истина и проверка 251

ОБЩЕСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ И ЕЁ ФОРМЫ 264

19

Структура и динамика общественного сознания 264

1. Понятие „общественное сознание“ 264
2. Отношение между общественным сознанием и общественным бытием . 272
3. Диалектическое соотношение „общественное сознание — общественное бытие“ в процессе созидания нового строя в нашей стране 276

Scanned with OKEN Scanner

20

Политическое и юридическое сознание 281

1. Специфика политического сознания ; характерные черты социалистического политического сознания 281
2. Особенности и функции юридического сознания 286

21

Нравственное сознание 289

1. Структура нравственного сознания ; ценности, нормы и нравственные идеалы 289
2. Социалистическая мораль и её роль в осуществлении социально-человеческого прогресса 293

22

Искусство 296

1. Специфика искусства в совокупности общественного сознания : особенности художественного изображения 296
2. Функции искусства ; роль искусства и эстетического сознания в всестороннем развитии человеческой личности 304

23

Наука 306

1. Наука — способ познания и форма социального сознания 306
2. Наука и общество ; значение науки в построении социализма в нашей стране 310

24

Религия 314

1. Происхождение сущность и общественная функция религии 314
2. Социализм и религия, отношение коммунистической партии и социалистического государства к религии и её учреждениям 318
3. Материалистическо-атеистическое воспитание — составная часть процесса развития социалистического сознания 320

ЦЕННОСТИ, КУЛЬТУРА, ГУМАНИЗМ 323

25

Ценности и культура 323

1. Проблематика аксиологии 323
2. Ценности — основной концепт философии культуры 327

26

Культура и цивилизация 333

1. Структура и динамика культуры 333
2. Соотношение культуры и цивилизации 336
3. Социалистическая цивилизация и система её ценностей 339

27

Человек и его положение. Гуманизм 342

1. Идея гуманизма в исторической перспективе 342
2. Марксистско-философский гуманизм и борьба современных идей о положении человека 345
3. Диалектический и исторический материализм — теоретическая основа революционного гуманизма 351

Scanned with OKEN Scanner

Coli de tipar 23. B.T. 24.XII.85.
Format 116/70×100. Apărut 1986.

I. P. „Oltenia" Craiova
Str. M. Viteazul, nr. 4
Republica Socialistă România

Plan 9584/28/1985
Cd. nr. 28

Scanned with OKEN Scanner